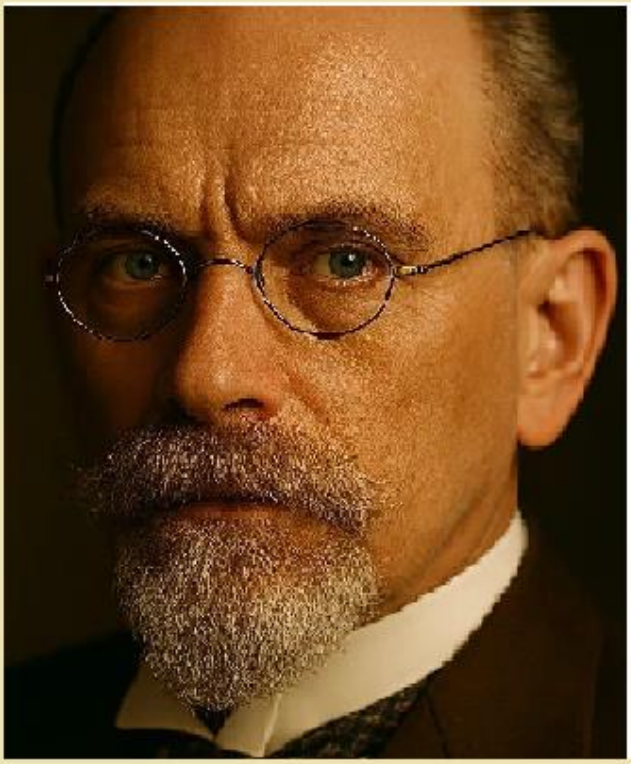
Pablo Cazau

Permanencia y devenir en Husserl y Hegel



Buenos Aires 1985

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	**3**
LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA	**4**
Conciencia e intencionalidad	**12**
Los actos como vivencias cognitivas	**16**
El tiempo inmanente	**22**
La evidencia	**25**
La fenomenología como enfoque elucidatorio	**27**
Epílogo	**33**
LA DIALÉCTICA HEGELIANA	**34**
Soluciones diádicas y triádicas	**38**
Lógica analítica y lógica dialéctica	**46**
Principios y leyes de la dialéctica	**52**
La dialéctica para los griegos	**64**
El sistema hegeliano	**65**
Crítica de Hegel	**69**
La dialéctica del amo y del esclavo	**70**
La dialéctica marxista	**73**
Fecundidad del enfoque dialéctico	**76**
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	**77**
OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR	**78**

PRESENTACIÓN

Las investigaciones filosóficas pueden hacer hincapié en la permanencia, en el cambio, o en enfoques mixtos. Los pioneros de tales puntos de vista fueron respectivamente, si consideramos la filosofía occidental, Parménides de Elea y Heráclito de Efeso (siglo V AC).
Mientras que Parménides insistía en que el ser es siempre, Heráclito sostenía que el ser, al estar en cambio permanente, es al mismo tiempo no-ser para pasar a ser otra cosa. De allí en más fueron apareciendo nuevos sistemas filosóficos que podían ser clasificados según que enfatizaran uno u otro punto de vista. Aquí examinaremos las posturas de la permanencia de Husserl (siglo 20) y la postura del cambio de Hegel (siglo 19).

Pablo Cazau. Buenos Aires, 1985.

LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

No es nuestra intención abordar toda la complejidad del pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938): la idea es simplemente hacer una meditación sobre la fenomenología como enfoque elucidatorio y que, por lo demás, tiene mucho que ver con el propósito que Husserl había asignado a su método. Esta meditación alcanzará su punto culminante más adelante, pero antes explicaremos la idea husserliana sobre el método fenomenológico.

> Algunos autores citan tres etapas en el pensamiento de Husserl: a) La etapa psicologista (1887-1900), donde el Husserl matemático intenta hacer psicología dando una explicación de cómo se forma en nuestro psiquismo la idea del número. Es un intento psicologista pues de lo que se trata es de reducir conceptos matemáticos a procesos psíquicos. En esta primera etapa empieza también a elaborar la idea de intencionalidad; b) Etapa de la Fenomenología de la razón (1900-1914), donde Husserl plantea su método fenomenológico en trabajos como "Investigaciones lógicas", de 1900, y otros; c) Etapa de la fenomenología trascendental (1914-1938), importante fuente de inspiración de la filosofía existencialista. De estas tres etapas, nos interesará especialmente la segunda, que es donde el filósofo alemán plantea la concepción sobre la que nos basaremos en la presente exposición.

Ubiquémonos en 1900. En este año nacen dos métodos que darán mucho que hablar en el siglo XX: el método interpretativo de Freud (en "La interpretación de los sueños") y el método fenomenológico de Husserl (en "Investigaciones lógicas"). Ambos pensadores nacieron y murieron aproximadamente en los mismos años y, aparte del hecho que sus nombres se parecían mucho (Segismundo y Edmundo), sus objetivos eran bien distintos: Freud investigó el inconciente para buscar allí el fundamento de la conducta, normal o patológica, mientras que Husserl buceó en la conciencia para buscar en ella el fundamento del conocimiento objetivo.

Pero, ¿para qué tantos métodos nuevos? ¿No bastaban con los ya existentes? Porque en esa época finisecular ya había métodos firmemente consolidados y que nadie se atrevía a cuestionar. Si Husserl siente la necesidad de crear uno nuevo, es porque los anteriores eran insuficientes, y sus críticas se centrarán sobre todo en el método hipotético-deductivo, consagrado por el positivismo.

Los métodos científicos tradicionales buscaban, como todo método, obtener conocimiento, pero esos métodos sólo pueden alcanzar un conocimiento probable, no seguro. Esta crítica es indudablemente valedera: sabemos que ninguna conclusión científica obtenida por el método inductivo o el método hipotético-deductivo es 100 % segura e indubitable, y decir que hemos aceptado una teoría significa decir, en el fondo, que aun no fue refutada. Incluso ninguna refutación es tampoco definitiva.

Husserl no busca invalidar el conocimiento científico, sino proporcionarle un fundamento seguro, y su método fenomenológico tiene la pretensión de obtener ese conocimiento firme e indubitable, tiene la pretensión de constituirse en un 'organon' (instrumento) para la revisión crítica y metódica de todas las ciencias: es así como la filosofía (pues el método fenomenológico es ante todo filosófico), podrá darle una mano a la ciencia.

Algunos científicos atendieron el 'consejo' de Husserl e introdujeron el enfoque fenomenológico en sus investigaciones. Estos no fueron por lo regular ni físicos, ni biólogos, ni astrónomos, sino psicólogos y psiquiatras como por ejemplo, y para citar a los pioneros, Minconvski y su fenomenología psiquiátrica, y Karl Jaspers.
Este último, en su "Psicopatología General", intenta incluir en la investigación psiquiátrica todos los métodos existentes: el interpretativo de Freud, el comprensivo de Dilthey, el método de las ciencias naturales y el método fenomenológico de Husserl. Jaspers plantea que el primer caso de la investigación es siempre fenomenológico, pues lo que ahí se busca es describir hechos psíquicos típicos aislados, como por ejemplo, la angustia, la depresión o la frustración. Recién cuando sepamos exactamente qué significan estos términos y cómo se manifiestan en las personas, podremos luego aplicar otros métodos, como por ejemplo, el método comprensivo, que consistirá en buscar relaciones 'comprensibles' entre aquellos hechos psíquicos aislados: comprender que la frustración lleva a la angustia, etcétera. Se ha dicho que Jaspers hace una fenomenología empírica, porque simplemente describe las vivencias y hechos psíquicos tal como aparecen en los pacientes, mientras que Husserl, como luego veremos, intenta alcanzar la esencia de estas vivencias (fenomenología eidética, donde eidos significa esencia).
El mismo S. Freud tomó la precaución metodológica de anteponer la fenomenología a cualquier investigación. En "Duelo y melancolía", antes de proceder a explicar el proceso melancólico, se ocupó de 'describir' los hechos psíquicos tal como se presentaban en la clínica, incluyendo sus características sobresalientes, como el desinterés por el mundo y los autorreproches.
Jean Paul Sartre, por su lado, también advirtió la importancia de la descripción fenomenológica, pero sobre estas cuestiones y otras aplicaciones del enfoque fenomenológico, nos ocuparemos más adelante.
Si las conclusiones a las cuales llega la ciencia tradicional son probables, ello se debe a un motivo muy especial: a que esas conclusiones son suposiciones o se basan en ellas. Cuando el físico dice que todos los metales se dilatan con el calor, esto es una simple suposición porque nunca nadie ha constatado eso en todos los casos posibles; y cuando el psicólogo dice que existe un mecanismo psíquico llamado represión, esto es también una suposición, ya que se deduce de la hipótesis metapsicológica freudiana. La que a su vez es también un supuesto. La inducción en el primer ejemplo, o la deducción en el segundo sólo pueden llevarnos a conclusiones probables, con lo cual la fenomenología, como aspiración a un saber cierto, no podrá ser ni inductiva ni deductiva (clásicamente la lógica distingue estos dos tipos de razonamiento, ubicando la certeza en la deducción). En definitiva, sea inductiva o deductiva, toda explicación está condenada de antemano a ser siempre probable, incierta y refutable.
Ahora bien, si la explicación no es el camino para llegar a la certeza, ¿cuál es entonces ese camino? Husserl va a contestarnos que esta vía es la *descripción*, puesto que la descripción consiste en atenerse a lo dado, sin presuponer nada, y en tanto nos atengamos a lo dado sin supuestos, estaremos encaminados hacia la obtención de la certeza. ¿Qué es más seguro? ¿Afirmar que una pared se compone de átomos, o afirmar que esa pared es blanca? Indudablemente que es más seguro esto último, pues allí me atengo a una característica directamente constatable, inmediatamente dada, el color, mientras que lo primero es sólo una suposición: no hemos visto los átomos.

El enfoque fenomenológico es entonces una descripción, no una explicación. Y una descripción es, en una primera aproximación muy grosera, enumerar las características del objeto. Pero, ¿basta hacer esta enumeración para obtener el conocimiento cierto? Aun no, pues muchas de las características dadas son contingentes o accidentales: 'esta' pared que vi es blanca, pero el color blanco no es esencial a la idea de pared (pues hay también paredes no blancas). La certeza, entonces, la encontramos en lo esencial, en la esencia del objeto.

> El concepto de 'objeto' en Husserl tiene mucho que ver con la caracterización que había hecho otro filósofo, Meinong: antes que nada, objeto es aquello de lo cual podemos predicar algo, y por lo tanto en el juicio ocupará el lugar del sujeto. En el juicio 'Juna es un hombre'. 'Juan' podrá ser para la gramática o la psicología un sujeto, pero Meinong lo llamará objeto puesto que de él estamos predicando algo, que es 'hombre'. Si ahora tomamos el juicio 'El hombre es mortal', aquí 'hombre' deja de ser una predicación y pasa a ser objeto, ya que lo que predicamos de él es que es 'mortal'. A esta concepción de objeto Husserl le va a agregar dos cosas importantes: 1) El objeto no es algo que deba existir necesariamente en la realidad: si me imagino un unicornio y digo que este unicornio es medio bobo porque con su único cuerno clava a un elefante y luego se muere porque no se puede desclavar (así dice la leyenda), ese unicornio es un objeto ya que, aunque no exista en la realidad, puedo de él predicar algo, que es bobo; 2) El objeto de Husserl no es cualquier objeto, sino todo aquel sujeto de posibles predicaciones verdaderas. Si yo dogo que la pared es blanca, 'blanca' no es una predicación verdadera pues hay paredes no blancas, pero si digo que la pared es una superficie vertical que separa dos espacios, esto sí es verdadero e indudable. Por lo tanto, si yo quiero llegar a la esencia del objeto, éste deberá admitir obligatoriamente predicaciones verdaderas, y si Husserl nos dice 'posibles' predicaciones verdaderas, es porque al menos la posibilidad de llegar a la esencia deberá existir: de otro ni lo consideraríamos para describirlo fenomenológicamente. Dicho sea de paso, éste es el motivo por el cual Husserl destacará la importancia decisiva del principio lógico del tercero incluido y la insuficiencia de la sola consideración del principio de no contradicción parta fundar la lógica de la fenomenología. En efecto. Este último principio dice que un juicio no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso, pero no dice nada acerca de que realmente un juicio pueda ser verdadero. En cambio el principio del tercero excluido, al afirmar que un juicio o es verdadero o es falso, no habiendo una tercera posibilidad, está señalando que la verdad es un valor efectivamente posible, lo cual sirve a Husserl para constituir, sobre esa base, su lógica trascendental, ya que si la verdad es un valor efectivamente posible, entonces es posible la aplicación de método fenomenológico, pues éste busca verdades. Notemos también que la importancia del principio del tercero excluido reside en que excluye el valor de la probabilidad, lo que zanja el camino hacia la verdad y la indubitabilidad.
>
> Cabe aclarar que desde una óptica husserliana, la lógica abarca tres niveles no irreductibles entre sí, que sucesivamente son los siguientes:
> Lógica de las significaciones.
> Lógica de la consecuencia.
> Lógica de la verdad.
> La primera de ellas tiene que ver con las significaciones que aparecen en nuestro lenguaje (no confundir con las significaciones esenciales de la fenomenología). Estas significaciones son las que se expresan mediante palabras, mediante una rítmica de articulaciones verbales, mientras que las significaciones de la fenomenología son las de las esencias.
> En la lógica de la consecuencia se estudian los razonamientos desde el punto de vista de su validez. Sin embargo, para considerar la validez de los razonamientos, debemos considerar la verdad o la falsedad de sus juicios componentes, con lo cual pasamos al tercer nivel de la lógica que es:
> La lógica de la verdad o lógica trascendental que considera la verdad, pero no en el sentido habitual de adecuación pensamiento-realidad, sino como la adecuación percepción-esencia (o noesis-noema).

> Para poder realizar el pasaje de la lógica de la consecuencia a la lógica trascendental, es preciso incluir la consideración del principio del tercero excluido ya que, a diferencia del principio de no-contradicción, dice que "si un juicio es verdadero, su contradictorio es falso". El término "si" indica condición o posibilidad, y de ello no se desprende que efectivamente pueda haber juicios verdaderos o falsos. En cambio el principio del tercero excluido, al señalar que "de dos juicios contradictorios uno es necesariamente verdadero", y al señalar conjuntamente con el principio anterior que "todo juicio es verdadero o bien, falso", está aceptando la existencia efectiva de la verdad y la falsedad, lo cual es imprescindible para constituir una lógica trascendental, ya que ésta se ocupa de verdades (a saber, de la verdad entendida como adecuación ya mencionada de noesis y noema).

Sin embargo esta esencia no se nos presenta de entrada: si así fuera no tendría sentido usar el método fenomenológico. Lo que se nos presenta primariamente es el objeto con todas sus características -esenciales y accidentales-, y entonces la tarea del fenomenólogo consistirá en ir poniendo 'entre paréntesis' o 'prescindir' de todo lo que no sea esencial, hasta obtener finalmente la esencia. Y básicamente, de lo que tendremos que prescindir es de cuatro cosas (Ferrater Mora, 1979:1602 y 3096):

> Estas cuatro prescindencias tienen nombres especiales (epogé, reducción fenomenológica, reducción eidética, etcétera), y dada la extensión y complejidad de la obra de Husserl, sus diferentes expositores no siempre concuerdan en las respectivas denominaciones. Evitaremos estas complicaciones semánticas limitándonos a decir simplemente de qué cosas habrá de prescindirse en la aplicación del método.

a) De las tesis de existencia del objeto.- Concretamente, de que la realidad existe, de que no existe, de la duda sobre la existencia de la realidad, y de las tres tesis indicadas.
Sin embargo de algún punto hay que partir, porque un edificio no se hace sin cimientos. Veo un árbol: puedo dudar de que exista, pero lo que no puedo dudar es que tengo frente a mí algo, exista o no. Husserl, siguiendo el mismo razonamiento que el gaucho borracho, llega por fin a su primera certeza: algo está frente a mí, algo que me es dado a mi conciencia. Por algo la fenomenología se llama así: es el estudio del fenómeno. El punto de partida no es entonces solo el objeto en tanto fenómeno, en tanto que me es presentado a mi conciencia. Si esto es correcto, un fenómeno entonces puede englobar muchas cosas distintas: un árbol de veo, una melodía que escucho, una imagen que evoco con el recuerdo, un sueño que tengo mientras duermo, una idea o concepto que surge en mí, una sensación de angustia o de alegría que esté experimentando, etcétera. No interesa aquí si todas esas cosas existen o no en la realidad, incluso puedo llegar a dudar de todas ellas, pero lo que no puedo dudar es que me son dadas.
Precisamente Ferrater Mora (1979:1149) dice que la doctrina de Husserl es esencialmente un método que consiste en examinar todos los contenidos de conciencia, pero en vez de dictaminar si tales contenidos son reales, erreales, ideales, imaginarios, etcétera, procede a examinarlos en cuanto son puramente dados.

> Aquí Husserl siguen un camino diferente al que había seguido Descartes. El filósofo francés, que fue además una poderosa fuente de inspiración la Husserl, había admitido también la posibilidad de dudar de todo, pero en este mar de dudar encontró su primera certeza: podía dudar de todo menos de que dudaba. En cambio Husserl dijo: puedo dudar de todo menos del hecho que algo me es dado a mi conciencia. En Descartes la primera certeza es el hecho de dudar, y el Husserl el fenómeno.

Como podemos apreciar, todos estos 'fenómenos' a los que alude Husserl no son más que nuestras propias vivencias: veo esto, imagino aquello, pienso lo de más allá, siento esto otro, etcétera. El ser del fenómeno se recuece al ser de la vivencia, entendiendo por tal, el hecho de experimentar o vivir algo que está 'ahí', y que me es inmediatamente dado. Presentadas así las cosas, deberemos concluir que la vivencia es el único hecho que lleva en sí la garantía de su propia existencia: puedo dudar del árbol que veo o del lápiz que imagino, pero no puedo dudar de que estoy captando o aprehendiendo algo, exista o no, o sea, no puedo dudar de estar experimentando una vivencia. La conciencia, por su lado, resulta ser una síntesis de vivencias.

> Otros pensadores dan sentidos distintos a la palabra 'fenómeno' que no son el sentido husserliano. En este sentido fenomenológico, fenómeno no es una especie de ilusión, como algo no real, como cuando decimos que un fantasma es un fenómeno, una aparición, porque aquí estamos partiendo de la base que el fenómeno es algo que realmente no existe, y ya dijimos que no es este el punto de partida de Husserl. Fenómeno tampoco es necesariamente aquello que impresiona los sentidos, como puede pensar el empirista, pues ya quedó dicho que una idea se me ocurre o una imagen mental que creo son también fenómenos aun cuando no sean aprehensibles sensorialmente. Fenómeno tampoco es la concepción de las ciencias naturales, como todo aquel cambio que acaece en la realidad (un fenómeno físico es la evaporación, un fenómeno químico la transformación del cloro y el sodio en sal, etcétera), pues aquí también presuponemos que el fenómeno es algo que sí existe. Y por último, fenómeno tampoco es usado en el sentido de Kant, como todo aquello que se nos muestra como apariencia de la cosa en sí (o noúmeno, o verdadera realidad) porque aquí también presuponemos la existencia de lo real. Fenómeno será, para Husserl, el objeto en tanto dado intuitivamente a la conciencia, donde 'intuición' significa simplemente captación directa, conocimiento inmediato.

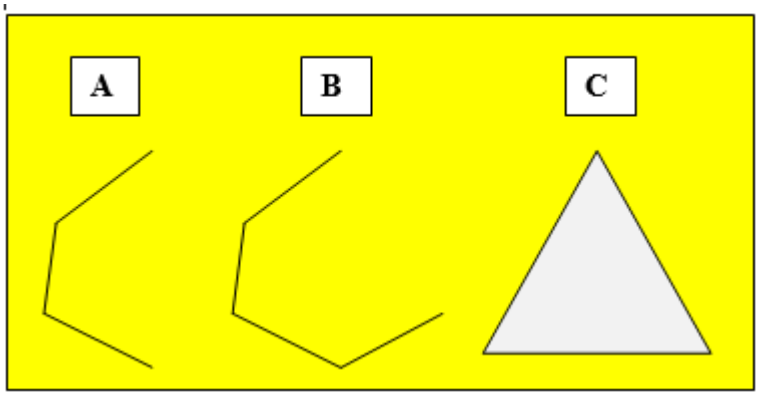
b) De nuestra actitud natural frente al objeto.- La fenomenología prescribirá poner entre paréntesis todas aquellas características que solemos asignar al fenómeno desde nuestra subjetividad o cosmovisión cotidiana, y que el fenómeno no tiene: prejuicios, valoraciones subjetivas, sentido común, dogmas, creencias, mitos, sentimientos, etcétera, en una palabra, todo lo que constituye nuestra actitud natural e ingenua frente al objeto, Si llevamos este precepto a la clínica, al describir la conducta del paciente prescindiremos momentáneamente de si nos despierta simpatía o antipatía, de ciertos prejuicios como el pensar que por el solo hecho de venir a una consulta ya está gravemente enfermo, etcétera. Lo que así se busca es entonces suspender todo juicio de valor y es lo que suele denominarse, adoptar una actitud ante-predictiva, o sea, no asignarle al objeto predicados de antemano, basados en nuestra subjetividad. La fenomenología no presupone nada: ni la existencia o no existencia del objeto, ni los prejuicios de la actitud ingenua ni, como enseguida veremos, las proposiciones de la ciencia: se coloca antes de toda creencia para explorar simplemente lo dado.

> Algunos intérpretes de Husserl ubican a esta prescindencia de la actitud natural e ingenua como 'epogé', pero no debemos confundir esta epogé husserliana, que significa prescindir, con otros tipos de epogé cronológicamente anteriores, que significan dudar (dijimos ya que Husserl prescinde de la tesis de la duda). Entre estos otros sentidos de epogé, encontramos: a) la epogé del escepticismo griego, que significa dudar de todo lo que no sea sensible, de manera que el lema de los escépticos es 'ver para creer'; b) la epogé cartesiana, que significa dudar metódicamente de todo, excepto de la duda misma. Decía Descartes: de lo único que no puedo dudar es de lo que dudo: esta es la primera certeza; c) la epogé positivista, que significa dudar de todo lo que no pueda ser verificado

experimentalmente con los métodos de las ciencias naturales, únicas ciencias válidas para Comte. El lema es aquí entonces, "experimentar para creer".

c) De nuestros conocimientos científicos sobre el objeto.- Husserl dijimos, está muy convencido de la importancia de la investigación científica, pero no como la plantea el positivismo de su época, que reduce todo a lo sensible y experimentable para llegar finalmente a conclusiones tan solo probables. La experiencia sensible no es único tipo de experiencia que hay, pues también está la experiencia eidética, a través de la cual podemos obtener el ansiado conocimiento cierto ya que implica la captación de esencias, que es el propósito del método fenomenológico. Debemos distinguir entonces el fenomenismo como actitud positivista de quedarse en la mera descripción del fenómeno y la fenomenología que da un paso más, buscando intuir la esencia del mismo. Por ello Husserl se titula un ultrapositivista al llevar el fenomenismo positivista hasta sus últimas consecuencias.
En la medida en que las teorías científicas son siempre probables, deberemos ponerlas entre paréntesis pues buscamos lo cierto, lo esencial. Al describir un síntoma, prescindiremos de la presuposición psicoanalítica de que encierra tal o cual sentido oculto latente, o al describir la conducta de una persona, prescindiremos que tiene tal o cual conflictiva edípica, etcétera, ya que estas cosas no son inmediatamente dadas. Prescindir no es negar, sino solo abstenerse de considerar científicamente al fenómeno mientras dure la aplicación del método.

d) De los caracteres accidentales del objeto.- Habiendo prescindo ya de la existencia del objeto, de nuestra subjetividad hacia él y de todo nuestro saber científico, podemos pensar que realmente ya yo queda nada para seguir quitando. Pero sin embargo quedan ciertas características objetivamente dadas en el fenómeno, pero que a pesar de estar en él efectivamente, no son esenciales. Si estamos describiendo la emoción, prescindiremos de si ésta es placentera o desagradable ya que existen emociones de uno y otro tipo; y prescindiremos también por ejemplo, de si la emoción está suscitada por algún recuerdo o por alguna situación que estemos presenciando y percibiendo, pues en uno como en otro caso sigue habiendo emoción. En cambio, podremos prescindir del hecho de que la emoción implica siempre alguna sensación o manifestación corporal, sea cual fuere (sudoración, lágrimas, palpitaciones, temblor, opresión en la garganta, etcétera).
Del mismo modo, si estamos describiendo el triángulo, pondremos entre paréntesis el hecho de si es grande o pequeño (pues sigue siendo triángulo), pero no podremos prescindir del hecho de que tiene extensión (sea esta grande o chica); prescindiremos también de si es regular o irregular, de si sus lados o ángulos son iguales o distintos, pues en cualquier caso sigue siendo triángulo. No podremos prescindir, sin embargo, del hecho de que tiene tres lados o tres ángulos: esto ya es una característica esencial… pero aun no es toda la esencia. Examinemos estos dibujos:



En el esquema A aparecen tres lados, pero ello no significa que eso sea un triángulo; en el esquema B aparentes tres ángulos, y tampoco es un triángulo. ¿Qué es entonces lo esencial? Observando la figura C, podemos advertir que la esencia del triángulo es ser una figura cerrada de tres lados) o bien con tres ángulos, pues cualquiera de ambas cosas ya define triángulo). Vemos así que lo esencial se nos aparece como algo claro y distinto: claro porque hemos individualizado lo esencial en forma unívoca, y distinto porque esa individualización no le corresponde más que al triángulo y es imposible confundir a éste con una recta, o con un cuadrilátero, o un círculo.

Cuando buscamos aprehender una esencia, tratamos de diferenciar al objeto en cuestión de otros objetos muy similares: diferenciaremos un triángulo de un cuadrilátero y no de una estrella o una comadreja, una naranja de una mandarina y no de un lápiz, etcétera. De aquí que las preguntas orientadoras deben apuntar cada vez más a diferencias sutiles: a la diferencia entre naranja y mandarina, silla y banco, lápiz y birome, sol y luna, reloj y cronómetro, etcétera. Con el objeto de aprehender esencias, los antiguos se pasaban largas horas entretenidos buscando por ejemplo, la diferencia entre correr y caminar o la diferencia entre empujar o arrastrar, etcétera. A primera vista puede parecer fácil, pero apenas uno comienza la búsqueda de lo claro y distinto tropieza con insospechadas dificultades, porque la diferencia entre correr y caminar no es simplemente la velocidad: uno puede caminar más rápido que cuando está corriendo despacio, etcétera. Tampoco el cansancio, porque entonces la diferencia entre correr y caminar sería la misma que hay entre saltar y caminar, y sabemos que esto no es así.
Pero la importancia de estas distinciones comienza cuando dejamos de considerar situaciones cotidianas como el lápiz, el acto de caminar o la diferencia entre lavar y limpiar, y debemos empezar a conseguir conceptos filosóficos como no-ser y nada, inmanencia y trascendencia, ser y ente, etcétera, o conceptos científicos como masa y peso, vacío e ingravidez, energía y trabajo, emoción y sentimiento, grupo y equipo, causa e influencia, etcétera.

Llegar a lo esencial implica entonces utilizar una técnica llamada de las variaciones libres: vamos haciendo variar mentalmente las diferentes características del objeto eliminando las accidentales, hasta aprehender su esencia. A un lápiz que imaginamos le quitamos el color negro y ponemos el azul (variación). ¿Sigue siendo lápiz? Sí, entonces esa variación no afecta la esencia. Le quitamos luego el grafito y le ponemos tinta. ¿Sigue siendo lápiz? No, entonces dejamos el grafito, y así sucesivamente.

Una vez que hemos realizado todas, las cuatro prescindencias citadas anteriormente, quedará la esencia. ¿Qué es la *esencia*? Ante todo es un residuo fenomenológico, pues es lo que queda una vez que hemos puesto entre paréntesis la existencia del objeto, nuestra subjetividad, nuestro saber científico y los caracteres accidentales o contingentes. La esencia es, aristotélicamente hablando, aquello que hace que algo sea lo que es, (lo claro) y no otra cosa (lo distinto). Husserl caracteriza de diferentes maneras la esencia. Dice, por ejemplo, que es la estructura fundamental del objeto con prescindencia de su existencia y accidentes. Incluso también, como buen matemático que era, la describía con conceptualizaciones propias de esa disciplina dando a entender que la esencia es un invariante en un grupo de transformaciones lo cual, traducido al castellano, significa que la esencia es aquello que no varía, hagamos las variaciones o transformaciones que hagamos con la técnica de las variaciones libres.

Pueden también caracterizarse las esencias como unidades ideales de significación, que se dan a la conciencia cuando ésta describe lo dado. 'Ideales' significa que no son reales al modo de las esencias metafísicas del universalismo y el platonismo, como si las esencias pudieran existir en el mundo, el mundo de las ideas, y existir independientemente del hombre. El ser de la esencia husserliana consiste en que es dada a una conciencia que la aprehende luego de haber cumplido las prescindencias prescriptas por el método fenomenológico.

En este punto podríamos hacer una importante objeción al método fenomenológico, porque hasta aquí parece ser que este método nos permite el conocimiento de las esencias. La objeción es la siguiente: si el método consiste en ir haciendo prescindencias, esto significa que las debemos hacer de acuerdo con alguna guía, algún criterio que nos permita decidir qué es accidental y qué es esencial. Por lo tanto, de antemano debemos saber cuál es la esencia del objeto, ya que de otro modo no podríamos discriminar una cosa de la otra.

Esta objeción se disuelve apenas interpretamos el método fenomenológico, como un método que no nos sirve para conocer esencias (puesto que ya las conocemos), sino más bien para explicitarlas o, usando un lenguaje freudiano, para tornarlas concientes. Si a cualquier persona le preguntamos a quemarropa que nos diga cuál es la esencia del caminar, no va a poder decírnosla inmediatamente, lo cual no significa que no la conozca, porque de hecho en su vocabulario utiliza el verbo 'caminar' y sabe perfectamente cuando alguien está caminando, cuando está corriendo, cuando está trotando y cuando está saltando.

Desde esta perspectiva, el método fenomenológico es entonces apriorista, en cuanto considera que las esencias están ya dadas de antemano, a priori, y lo único que hay que hacer es patentizarlas, descubrirlas, develarlas, explicitarlas. Esto nos lleva a una consecuencia importante: puesto que las esencias existen ya en nuestro espíritu, la fenomenología no estudiará hechos de la realidad, sino vivencias; si pretendo llegar a la esencia del cenicero explotaré todas mis vivencias sobre los ceniceros: el cenicero que estoy viendo aquí y ahora, el cenicero que recuerdo haber visto en la casa de mi abuela, aquel otro que vi en una vidriera, un cenicero que invento imaginativamente, etcétera. Haciendo variaciones libres sobre esas vivencias obtendré, en definitiva, lo esencial, de aquí que suele definirse al método fenomenológico como la descripción eidética (o sea, la descripción de la esencia) de las vivencias de la conciencia. La fenomenología resulta ser así una psicología eidética -en los propios términos de Husserl- o sea, una psicología que explora la esencia de las vivencias, fundamento y

propedéutica (camino previo) de la psicología empírica que todos conocemos, ya que si queremos por ejemplo, hacer psicoanálisis, deberán estar perfectamente definidas las esencias del inconciente, del superyó, el aparato psíquico, etcétera, esencia que alcanzamos examinando nuestras propias vivencias sobre tales conceptualizaciones. La filosofía de Husserl no crea o construye la objetividad, como en la filosofía de Kant: sólo se limita a develarla. O sea: la fenomenología no nos ayuda a inventar una teoría sino a descubrir, patentizar sus conceptos.

Podemos hacer una segunda objeción al método fenomenológico: como todos tenemos las mismas vivencias (un tótem es para un occidental un objeto decorativo, pero para un indígena, un dios al que hay que reverenciar), es concebible pensar que distintas personas llegarán a distintas esencias. Probablemente esto no ocurriría con conceptos elementales como 'silla' o 'cenicero', pero sí es posible que ocurra en nuestra cultura con ideas tan delicadas y complejas como 'personalidad' o 'depresión'.

Cuando hacemos esta objeción estamos pensando como positivistas lógicos, pues estamos exigiendo que se cumpla el requisito de la intersubjetividad, o sea, el requisito de que todas las personas han de estar de acuerdo con el mismo significado dado a los conceptos. Sin embargo, no es ésta la pretensión de la fenomenología, sino algo más modesto y fundamental: antes de ponerse todos de acuerdo sobre un sentido, cada persona individualmente, deberá ponerse ella misma de acuerdo con respecto a dicho sentido, clarificarse con respecto al sentido que ella en especial le da al término en cuestión, y para ello está el método fenomenológico instado a buscar lo esencial a partir de las propias vivencias.

Hemos explicitado hasta aquí en forma general nuestra personal interpretación del método fenomenológico. En lo que sigue examinaremos con mayor profundidad y detalle este planteo recurriendo a conceptos husserlianos fundamentales como los de conciencia, intencionalidad, acto, tiempo inmanente y evidencia.

Conciencia e intencionalidad

Si alguna conclusión importante hemos sacado hasta ahora es que el método fenomenológico no explora los objetos de la realidad, sino mis vivencias acerca del objeto, con la idea de describir lo esencial. Si con este método pretendo aprehender la esencia de la ventana, habré de recorrer o examinar mis diferentes esencias de ventana: la que estoy viendo, la que recuerdo haber visto ayer, la que recuerdo de mi infancia, alguna ventana posible que pueda imaginar, etcétera. Del mismo modo si busco captar la esencia de la tristeza, investigaré las distintas vivencias con ella relacionadas: la tristeza que estoy experimentando ahora, la tristeza que experimenté la semana pasada cuando perdí un objeto de valor, la tristeza que podrías experimentar si pierdo mi trabajo, la tristeza que capto en Fulano, etcétera.

> "Nuestra vida cotidiana es un flujo continuo de vivencias. Estas vivencias, todas ellas, se pueden considerar como modificaciones de la experiencia primaria que Husserl llamaba "percepción", en el sentido amplio que él confería, como acto de conciencia intencional, que se vuelca hacia un mundo de objetos significativos, envueltos en las imágenes por ellas, olvidando el mundo de objetos que tiene delante. La fuerza de estas imágenes, depende sin duda del interés vital que tienen para el sujeto, o sea, del juego de asociaciones, que les confiere una significatividad particular. Así distinguimos claramente entre la actitud activa en que la atención se dirige selectivamente hacia el campo de objetos, y la actitud pasiva, en la que aquella queda invadida por imágenes o estímulos no intencionales.

> En ambos casos, existe un juego de imágenes retenidas debido a su interés vital (visuales, táctiles, sonoras, interoceptivas, kinéticas, etcétera), pero, en el primero, este juego llega a establecer comparaciones, juicios, etcétera, (pensamiento), mientras que en el segundo se produce una invasión espontánea, de alto contenido emocional (ensoñación).
> La máxima expresión de la actitud pasiva, la tenemos en la experiencia onírica, allí no hay en general ningún objeto presente. En otros casos, como en el ensueño, la emoción profunda, o en los estados de pulsión instintiva, o excitación nerviosa, el objeto presente queda como desdibujado o deformado.
> Husserl menciona otro tipo de modificación que se une a las anteriores y que llama "apercepción analógica". En ella, el objeto presente (estímulo-consigna de los Métodos Proyectivos) no desaparece si se desdibuja, aunque no es considerado en sí mismo, sino que se remite a otro. En la apercepción analógica la conciencia se vuelca hacia un objeto que tiene analogía, contigüidad o relación con el primero, quedando éste, como simple intermediario. La apercepción analógica puede darse en la actitud activa, en la búsqueda de relaciones o conexiones explicativas (procesos secundarios), o en la actitud pasiva, cuando la imagen presente despierta espontáneamente las imágenes de otros objetos análogos (proceso primario-imaginación).
> El despertar de imágenes análogas en la actitud pasiva, no es un fenómeno enteramente aleatorio; tiene su propia legalidad, que se vincula con los intereses vitales fundamentales y sus posibles obstáculos" (Celener, 1985:122-123).

En una primera aproximación, todo este conjunto de vivencias que experimento constituye la *conciencia*. La conciencia es todo lo vivido, lo vivenciado, la experiencia personal viva y directa acerca de las cosas, sean experiencias de sus aspectos contingentes o de sus aspectos esenciales.

Podríamos pensar que las diferentes vivencias que van surgiendo en la conciencia tienen una relación causal: si primero percibí un anillo tirado en el suelo (primera vivencia) y luego ese anillo me hizo recordar el anillo de casamiento de mis abuelos (segunda vivencia), hay entre ellas evidentemente una relación causal: la primera vivencia generó la segunda, pero este entrelazamiento causal no le interesará a la fenomenología, siendo más bien de la competencia de la psicología empírica (por ejemplo, cuando el psicoanalista da al paciente la consigna de asociar libremente). No entenderemos pues, conciencia, como secuencia causal de vivencias.

Tampoco entenderemos conciencia como una percepción interna de nuestras propias vivencias, como por ejemplo, cuando uno dice 'tengo conciencia de estas vivencias'. Para la fenomenología tener conciencia no significa necesariamente un 'darse cuenta'. Vivenciamos muchas cosas de las cuales no nos percatamos, pero igualmente me son dadas y se incorporan a mi experiencia personal. De aquí que la fenomenología distinga la conciencia actual (lo atendido, el darse cuenta), y la conciencia virtual o inactual (lo no entendido, lo vivido irreflexivamente). Volveremos sobre esta distinción al hablar sobre el tiempo inmanente. Por supuesto que el método fenomenológico debe atender, como dijimos, a las vivencias, pero conciencia es definida en este contexto como el simple transcurrir de las vivencias, de manera que no puede haber conciencia sin estas vivencias.

Tanto las vivencias (o al menos las que interesan a la fenomenología) como el conjunto de las vivencias, o sea la conciencia, tienen una característica esencial: la *intencionalidad*. Para la fenomenología, así como el ser del hombre se reduce al ser de la conciencia, el ser de la conciencia se reduce o se agota en la intencionalidad, su nota esencial.

La conciencia es intencional: esto significa que toda conciencia es conciencia de algo, está siempre dirigida hacia un objeto. Si percibo, es porque percibo algo, si imagino es

porque imagino algo, si deseo, deseo algo, si siento, siento algo, si dudo, es porque dudo algo, etcétera. Hay entonces distintas formas de intencionalidad: de la conciencia percipiente, la de la conciencia imaginante, la de la conciencia deseante, etcétera.
Como vemos, la intencionalidad es la estructura esencial de la conciencia: todo su ser consiste en estar dirigida hacia algo que no es ella misma, de aquí que suela afirmarse que la conciencia no consiste en otra cosa que en el hecho primario y desnudo de trascenderse, de dirigirse hacia un objeto.

> No debemos confundir este sentido filosófico de intencionalidad con el sentido moral o con el sentido psicológico. Desde un punto de vista ético, por ejemplo, la escolástica hablaba de intenciones buenas e intenciones malas en las conductas. Esto no interesará a la fenomenología, como tampoco interesará su sentido psicológico tal como podemos encontrarlo en Freud o en Tolman, cuando ellos afirmaron que la conducta humana es intencional, tiene un propósito, una finalidad. En el caso de Freud, por ejemplo, la realización del deseo o la descarga de la pulsión. La fenomenología rescata solamente el sentido filosófico: toda conciencia es simplemente conciencia de algo, se dirige hacia algo, y aun cuando, como en el caso de la conciencia deseante la conciencia desee un objeto, aquí no interesará qué deseo es o porqué quiere desearlo. Esto es algo que ya entre en el terreno de las suposiciones y las teorías.

Con este planteo de la conciencia como intencional, Husserl va a combatir la idea de conciencia como sustancia, tal como aparecía por ejemplo, en los empiristas ingleses. Según esta última versión, la conciencia es una especie de receptáculo o recipiente (o una tabla, o una página) que al nacer está vacío (tabla rasa o página en blanco), y que luego se va 'llenando' con los datos de los sentidos; pensar que la conciencia es un recipiente que se va llenando es entenderla como algo sustancial, como algo capaz de ocupar algún lugar en el espacio.
Según este planteo empirista, la conciencia existiría aun antes de aprehender los datos sensoriales, o sea, existiría antes del acto mismo de conocer: como un recipiente vacío. En cambio, según Husserl, la conciencia no preexiste al acto de conocer, sino que se constituye en ese mismo acto, pues lo esencial de la conciencia es ser un dirigirse-hacia un objeto: en esto reside todo lo que ella es. La conciencia no es un recipiente sino una acción, un dirigirse-hacia, o sea, es intencional.
Si esto es cierto, es posible discernir en la conciencia a los efectos del análisis, dos componentes básicos: el acto intencional propiamente dicho (por ejemplo, el acto de desear o de imaginar), y el objeto hacia el cual dicho acto se dirige (por ejemplo, una manzana, pues ésta puede ser deseada, o puede ser imaginada). En la expresión 'amo a mi madre' discriminamos también estos dos componentes: el acto de amar y el acto de amor (la madre), y los mismos componentes son discernidos en 'percibo una flor', 'pienso en la teoría cuántica' o en 'te ordeno que te calles'.
Conscientes de la ambigüedad que encierran los vocablos 'noesis' y 'noema', podemos, no obstante, hacer una simplificación didáctica diciendo que, a grandes rasgos, el acto de aprehender el objeto se llama *noesis*, y el objeto hacia el cual se dirige el acto es la *noema*. Por ejemplo, Por ejemplo, pensar (noesis) es un triángulo (noema). La noesis es el polo subjetivo de la intencionalidad, pues es el acto por el cual la conciencia se dirige al objeto, mientras que el noema es el polo objetivo de la intencionalidad en cuanto es el objeto hacia el cual la conciencia se dirige.
Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el método fenomenológico? Supongamos que queremos aprehender la esencia de un objeto que estamos percibiendo. ¿Qué características tiene ese objeto que hace que podamos percibirlo? Tiene color, forma,

tamaño, textura, eventualmente sonoridad, etcétera. Si un objeto no tiene estas características no podremos percibirlo, y ellas se llaman datos sensibles. El conjunto de los datos sensibles de un fenómeno dado a la conciencia percipiente se llama hylé.
Estos datos sensible o hyléticos no los captamos aisladamente: uno ve una mesa en totalidad, no ve solamente el color, o solamente el tamaño o solo la textura, sino que lo aprehendemos en conjunto y es aquí donde aparece o se constituye la noesis como acto unitario de aprehensión de lo dado. La necesidad es el acto intencional propiamente dicho, o sea, cuando el acto se dirige hacia el fenómeno tal cual este está dado a la conciencia, es decir, como totalidad. La noesis, podría decirse, intencionaliza los datos hyléticos, los agrupa en una unidad, en un objeto llamado fenómeno que es lo genuinamente dado a la conciencia. Mediante la noesis, y con nuestra actitud natural e ingenua, agrupamos en una unidad muchas cosas: los diferentes datos sensibles, nuestros prejuicios, sentimientos, etcétera o sea también, toda nuestra subjetividad
Pero en cuanto nos decidimos a aplicar el método fenomenológico, este objeto dado unitariamente a la conciencia empieza a sufrir reducciones: prescindimos de los elementos subjetivos, prescindimos del color, etcétera o sea, que todo lo que no sea esencial, lo imaginamos de varias maneras distintas (variaciones libres) pero, en estos casos, el objeto ya no es más un mero conjunto de datos hyléticos, es decir, deja de ser un objeto sensible y pasa a ser un objeto ideal. 'Ideal' porque el objeto sin el color o sin la forma, etcétera, no existe en la realidad, es un producto de la conciencia. A este objeto ideal lo llamamos noema. Hay múltiples noemas del mismo objeto, múltiples formas cómo una misma mesa real que percibo puede dárseme a mi conciencia: como imagen, como algo que deseo, como algo simpático, como algo antipático, etcétera. Obviamente el método fenomenológico buscará aprehender uno de estos noemas, la esencia o último grado de noema (o noema más esencializado). Esta esencia es aquello que permanece constante y permanente en todos los posibles noemas que sometemos a variaciones libres, y es ese núcleo noemático esencial lo que buscamos captar con el método de Husserl.

> La esencia es entonces universal: es el núcleo común a todas las noemas posibles, sin excepción. La esencia del cenicero está presente en el cenicero que ahora veo, en aquel otro que recuerdo, en el que admiro o menosprecio, o en el que amo u odio, en aquél, cuyo dueño es Fulano, etcétera. Para llegar a captar esa esencia tuve que partir de esos noemas singulares y concretas, y entonces no debemos confundir el método fenomenológico con el método inductivo. Si bien en ambos partimos de singularidades, el primero llega a lo universal, pero el segundo sólo a lo general. Tanto lo universal como lo general se refieren a todos los objetos, solo que lo universal se refiere a todos sin excepción, con lo cual la conducción inductiva resulta ser solo probable, y no necesaria. La conclusión 'las aves vuelan' es inductiva, pues siempre cabe la posibilidad de encontrar aves que no vuelen; en cambio 'los números indican cantidad' es un enunciado universal, pues es inconcebible pensar un número que no indique cantidad: esto es esencial a él.

Dos conclusiones importantes podemos extraer de todo lo dicho: a) no hay noema sin noesis, porque es precisamente la noesis como acto que organiza el mundo en esencias, el que permite aprehender y constituir el noema. La noesis como acto de prescindencia de lo accidental constituye ya el objeto ideal, el noema; b) no hay noesis sin noema: por la definición de intencionalidad ya vista, todo acto de la conciencia recae siempre sobre el objeto. Ampliando aún más estas conclusiones, podemos decir que, para la fenomenología, no hay sujeto y objeto (conciencia, acto) sin objeto, ni objeto sin sujeto, con lo cual sujeto y objeto aparecen co-implicados, son inescindibles, y no hay razón

para pensar que el sujeto sea más importante que el sujeto (realismo). Husserl intenta así, a su manera, superar la dicotomía idealismo-realismo.
A continuación detallaremos más qué es un acto para la fenomenología, y cuáles son las diferentes modalidades que puede adoptar.

Los actos como vivencias cognitivas

Habiendo ya quedado establecido que la conciencia es una síntesis de vivencias, diremos ahora que es habitual distinguir dos clases de vivencias: las afectivas y las cognitivas. Las primeras son los afectos, como las emociones y los sentimientos de alegría, tristeza, odio, celos, angustia, terror, etcétera. Estas vivencias afectivas son una de las primeras cosas de las cuales tenemos que prescindir: nuestras emociones y sentimientos respecto del fenómeno no hacen a su esencia.

> En general, entre emoción y sentimiento se aceptan dos diferencias: la intensidad y la duración. Una emoción es más intensa y más breve que un sentimiento, siendo este último un estado de ánimo más duradero sin la fuerte intensidad característica de la emoción. Sin la fuerte intensidad que caracteriza a la emoción. La alegría, por ejemplo, puede ser tanto una emoción como un sentimiento según sea intensa y breve o no. Así también si un sentimiento de odio aumenta inesperada y brevemente su intensidad, se convierte en una emoción de odio.

Solo nos interesarán entonces, las vivencias cognitivas porque son ellas las que nos conducen al conocimiento, que es lo que le interesa a la fenomenología. Definiremos acto, o vivencia cognitiva, como un dirigirse de la conciencia hacia el objeto para conocerlo. Las vivencias afectivas no buscan conocer nada: o se experimentan o no se experimentan, pero los actos sí se orientan al conocimiento. La percepción, la imaginación, etcétera son actos, pues percibimos para percibirlos, a simple o con un telescopio. En el caso de la imaginación, puede suceder que yo no conozca París realmente pero puedo imaginármela, lo cual es una forma de empezar a conocerla. De la misma manera, puede ocurrir que varias veces hemos oído hablar de una persona a la que nunca hemos visto y entonces la empezamos a imaginar, lo cual es una forma de comenzar a conocerla aun cuando nuestra imagen no coincida con la persona que finalmente veremos. En ese caso la percepción podrá corregir la información derivada de nuestro acto de imaginar.
Podríamos argumentar que hay casos donde percibimos no para conocer sino simplemente para experimentar placer, como cuando percibimos las estrellas para disfrutar la visión del cielo, o cuando imaginamos estar con determinada persona anticipando el placer de nuestro posterior encuentro con ella. Esto es indiscutible, pero lo que aquí nos interesarán son los actos en tanto orientados solo al conocimiento (es decir, en tanto vivencias cognitivas), sin perjuicio que puedan dársele otros usos.
Hay otra diferencia importante entre las vivencias afectivas y los actos: estos últimos pueden ser reflexivos, pero los afectos no lo son. Carece de sentido decir que la tristeza reflexiona sobre sí misma, pero sí tiene sentido decir que la percepción puede percibirse a sí misma. Esto nos lleva a examinar *dos clasificaciones de actos*. Según la primera, los actos pueden ser pre-reflexivos y reflexivos. Actos pre-reflexivos son aquellos que se dirigen hacia los objetos del mundo (‘percibo una flor’, donde ésta es un objeto del entorno), mientras que los actos reflexivos se dirigen hacia la propia conciencia (‘me percibo percibiendo la flor’, donde aquí lo que percibo ya no es una flor

sino mi propia percepción de ella). En la reflexión hay entonces una coincidencia entre lo vivido y lo representado: mi percepción de la flor (lo vivido) coincide con mi percepción de esa percepción (lo representado).
Examinaremos otros tres ejemplos. A) Cuando digo 'me imagino una flor' estoy verbalizando un acto pre-reflexivo, pues aunque la flor me la imagine, ella sigue siendo un objeto mundano. Hubiese sido un acto reflexivo si hubiera dicho 'me imagino imaginando la flor', o 'me percibo imaginando la flor'; b) Del mismo modo, cuando digo 'percibo como percibe Fulano' estoy expresando un acto pre-reflexivo, pues la percepción de Fulano es, como la flor, algo que está en el mundo. Hubiese sido reflexivo si hubiera dicho 'me percibo percibiendo la percepción de Fulano', lo cual es algo bastante más retorcido pero igualmente posible. Un paciente, dijo alguna vez alguien, es un individuo que cuando va a ver un streap-tease se la pasa mirando al psiquiatra, o sea, el paciente percibe como percibe el psiquiatra; c) Al decir 'percibo mi tristeza' esto es reflexivo, ya que reflexiono sobre una vivencia personal mía: la tristeza que experimento no está fuera de mí en el mundo. Consiguientemente las vivencias afectivas, si bien no son reflexivas en sí mismas, como dijimos, sí pueden ser objeto de un acto reflexivo.
No debemos confundir la pre-reflexión fenomenológica, de la que venimos hablando, con la pre-reflexión de la psicología tradicional, donde significa atención espontánea, por oposición a la reflexión, o atención deliberada. Para Husserl, tanto la pre-reflexión como la reflexión es atenta y deliberada (al menos en el contexto del método fenomenológico).
Examinaremos ahora otra importante clasificación de los actos, según la cual, éstos pueden ser actualmente objetivantes y potencialmente objetivantes (siempre son objetivantes, pues implican directa o indirectamente, un conocimiento del objeto). Nos basaremos en la siguiente clasificación:

<table>
<tr><td rowspan="3">Actos</td><td rowspan="2">Actualmente objetivantes</td><td>Posicionales</td><td>Percepción (singular)
Imaginación (singular)</td></tr>
<tr><td>Neutrales
(se fundan en los posicionales)</td><td>Significación (universal)</td></tr>
<tr><td>Potencialmente objetivantes
(se fundan en los actualmente objetivantes)</td><td colspan="2">Imperativos
Rogativos
Desiderativos</td></tr>
</table>

Los actos potencialmente objetivantes son aquellos de los cuales esperamos un conocimiento en forma directa: percibo para conocer, imagino para conocer, significo (o sea pienso, conceptualizo) para conocer. En cambio, los actos potencialmente objetivantes son aquellos de los cuales esperamos un cumplimiento, no un conocimiento directo: el cumplimiento de una orden (acto imperativo) de un ruego (acto rogativo), o de un deseo (acto desiderativo). 'Ojalá que llueva' es un acto desiderativo, 'cierre la puerta' un acto imperativo y, si agregamos una sonrisa, será un acto rogativo. Los actos potencialmente objetivantes implican o conllevan un conocimiento en forma indirecta: cuando digo 'cierre la puerta' esto ya implica que conozco algo llamado puerta (la percibí), de aquí que todo acto potencialmente objetivante se funda siempre en uno actualmente objetivante: no puedo desear que antes no haya percibido o imaginado. Tal es el significado de la primera flecha del esquema anterior.

En el transcurso de la aplicación del método fenomenológico, utilizaremos sólo aquellos actos orientados directamente hacia el conocimiento, o sea, los actos potencialmente objetivantes, y sobre ellos recaerá nuestra atención. Ante todo estos actos pueden ser posicionales y neutrales. El acto posicional es aquel que requiere la presencia del objeto en un aquí y ahora, o sea, que debe estar presente en el espacio (aquí) y en el tiempo (ahora), debe estar en una determinada coordenada espacio-temporal para poder ser percibido. El acto posicional por excelencia es la percepción, ya que para poder percibir algo se debe estar presente aquí y ahora. Percibir es por ejemplo, ver esta calle, escuchar aquella melodía, tocar este vaso, etcétera, de aquí que la captación a través de los sentidos es condición necesaria para percibir, pero sin embargo aun no suficiente, porque la percepción incluye dos aspectos o momentos simultáneos, el sensible y el categorial. Nos muestran una moneda de perfil: si fuera solamente por el momento sensible, veríamos una línea correspondiente al borde de la moneda, veríamos solo una perspectiva, un escorzo; pero por el momento categorial somos sin embargo, capaces de integrar todos los escorzos o perspectivas de una unidad: la moneda. La percepción transciende los datos hyléticos y es capaz de categorizar, o sea, de ubicar al objeto en una determinada categoría, en este caso la categoría 'moneda'. Del mismo modo cuando, cuando vemos una pared, nuestros ojos captan solo una parte de ellas -la puerta visible- pero al mismo tiempo estamos integrando variar perspectivas y decimos que lo percibido no es una mera superficie, sino una pared, lo cual incluye cierta profundidad y otra superficie no visible.

> Otras veces Husserl parece entender 'percepción' en un sentido más amplio que el sentido sensible-categorial, cuando afirma que percibir es captar lo dado a la conciencia, esté el objeto físicamente presente o no. En este sentido, percibo una escena cuando cierro los ojos y la recuerdo, y percibo la idea de número cuando pienso en su esencia, etcétera. La percepción en estos casos no requiere necesariamente el funcionamiento de los órganos de los sentidos, y debe entendérsela como toda actividad desplegada por la conciencia como puede ser por ejemplo, el acto de recordar, el acto de juzgar, el de pensar, etcétera.

Los actos neutrales, en cambio, son aquellos que prescinden de la presencia del objeto en aquí y ahora y, aun más, prescinden de las tesis de existencia del objeto. Esto quiere decir que no nos interesará si el objeto existe o no: igual podemos imaginarlo (imaginación) o pensar en él (significación). Puedo imaginar un fantasma o puedo conceptualizar la idea de teorema, independientemente de si existen o no cosas así en la realidad. La significación al igual que la percepción y la imaginación, es un acto que también tiende hacia el conocimiento: llegamos a conocer un tema conceptualizando, y la sola percepción no basta para ello, ya que nadie aprende el tema mirando las páginas del libro solamente.

Si bien en el método fenomenológico se utiliza la percepción y la imaginación, es la significación el acto fundamental, porque es gracias a él que podemos aprehender esencias pues éstas son ideas, no cosas ni imágenes. Las cosas materiales y las imágenes son además singulares, mientras que las ideas son universales. Si varias personas cierran los ojos y se imaginan un avión, se habrán imaginado varios aviones distintos: uno con hélice, otro sin ella, otro bimotor, otro de guerra, otro azul, etcétera pero siempre será un determinado avión, singular y concreto, incluso aunque el avión imaginado no exista en la realidad y sea creación fantástica.

En cambio se supone que la palabra 'avión', no la imaginen, es aplicable a todos los aviones posibles sin excepción, o sea, es universal. Si en la imaginación nos representamos las cosas mediante imágenes, en la significación lo haremos mediante ideas o conceptos, los que a su vez se expresan mediante palabras o signos: significar es designar conceptualmente un objeto.

> Otra forma de caracterizar los actos neutrales, es diciendo que son actos que nos permiten evocar objetos ausentes, sea mediante imágenes (imaginación), sea mediante signos, especialmente verbales (significación). Supongamos que estamos reunidas varias personas en un grupo, pero entre ellas no está Juancito (objeto ausente). ¿Cómo podríamos hacerlo presente, es decir, re-representarlo, presentarlo bajo otra forma? Por ejemplo, mediante una foto de él colgada en la pared (imagen física), o cerrando los ojos e imaginándolo (imagen mental), etcétera. También podríamos hacerlo presente mencionando su nombre (significación): a veces suele decirse que tal persona está 'presente' en un grupo, porque se la menciona a menudo, o que tal otra persona está presente en nosotros porque a menudo la recordamos, etcétera.

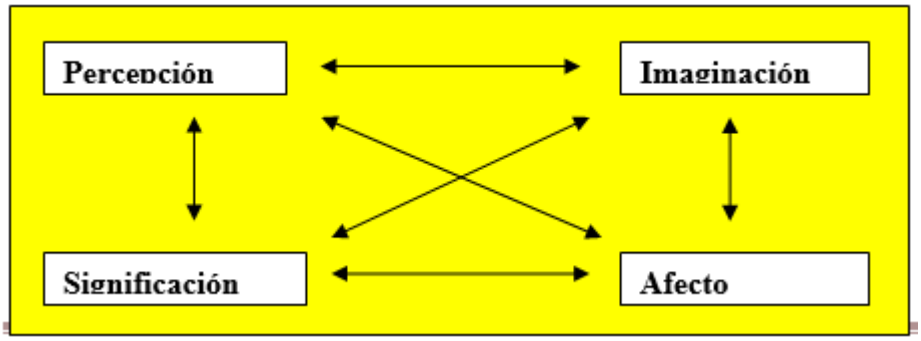
Así como los actos potencialmente objetivantes, se fundan en los actualmente objetivantes, así también los actos neutrales se fundan en los posicionales (segunda flecha del esquema anterior), con lo cual la percepción resulta ser el acto fundante por excelencia. No podemos imaginarnos antes que no hayamos percibido, y cuando nos imaginamos un fantasma, recreamos o elaboramos esa imagen siempre sobre la base de elementos alguna vez percibidos como una sábana, una cadena, o un lamento que hemos escuchado.

Es importante distinguir bien entre la percepción e imaginación: sólo podemos percibir lo que está aquí y ahora presente. Según esto estaría mal decir 'fui al cine a verlo a Charles Bronson', pues ese actor no está allí presente sino solo su imagen. No podemos pedirle un autógrafo a una imagen, solo captamos su representación mediante una imagen física proyectada en la pantalla o sea, lo imaginamos. Lo único que percibimos en el cine son cosas efectivamente presentes como una butaca, el ruido del paquete de caramelos, la cabeza del gigante que tenemos adelante y, si tenemos suerte, percibimos una pantalla y ciertas manchas móviles que aparecen en ella. Con el mismo criterio, al mirar un cuadro con un paisaje es incorrecto decir que allí 'vemos' un árbol, y aunque nos suene chocante, lo correcto debe ser decir que 'imaginamos' el árbol.

Otra cuestión que puede obligarnos a examinar la diferencia entre percibir e imaginar es el problema de la alucinación. En un contexto husserliano, la alucinación en ante todo imaginación, pues el objeto no está presente, pero es un tipo muy especial de imaginación, donde el sujeto ¡cree' estar percibiendo. Alucinar es, entonces, imaginar, pero otorgándole a lo imaginado los caracteres posicionales (el aquí y ahora) de la percepción. No consideramos pues la posición clásica, que tomaba a la alucinación como una percepción sin objeto.

Así como en la imaginación recurrimos a imágenes, en la significación recurrimos a palabras, en tanto éstas representan conceptos. Estos, para Husserl, pueden ser exactos y descriptivos. De los conceptos exactos podemos dar una definición precisa, indubitable y completa: 'polígono' es un concepto exacto porque es posible definirlo unívocamente como 'figura limitada por tres o más rectas'. 'Hidrocarburo' también, porque indubitablemente queda definido como un 'compuesto químico cuyas moléculas contienen solamente carbono e hidrógeno'. Estos conceptos, como se ve, son

definibles mediante juicios de esencia, ya que es posible caracterizar en ellos lo esencial.
Los conceptos descriptivos en cambio, son aquellos de los cuales solo podemos dar definiciones aproximadas, no solo por su complejidad, sino porque inevitablemente incluimos también juicios de valor y otros factores subjetivos. Tal es el caso de conceptos referidos a vivencias afectivas como la tristeza, el amor, el odio, etcétera. Cada persona definirá el amor desde su propia experiencia y no podemos esperar definiciones exactas y precisas, y mucho menos coincidentes: para algunos amar es necesitar, para otros poseer, para otros admirar, para otros sentir, etcétera. No es posible dar una definición que alcance a delinear lo esencial, o sea, no se definen por juicios de esencia, sino de existencia, o sea, juicios que se limitan a afirmar que el amor o el odio tienen tales o cuales características experimentadas por cada sujeto o identificadas en otros sujetos. En cambio, un concepto exacto como 'polígono' admite una definición unívoca y precisa (lo que, por otra parte, favorece la posibilidad de ser compartida por todos), pero no necesariamente única, pues 'triángulo' puede definirse unívocamente tanto si decimos que es un polígono de tres lados, como si decimos que es una figura cerrada de tras ángulos. No obstante la ambigüedad de los conceptos descriptivos, cabe admitir la posibilidad de que, aplicando el método fenomenológico, puedan llegar a definirse por su esencia, ya que éste es el ideal de ciencia al cual aspiraba Husserl.
En síntesis, y basándonos en el último esquema, podemos definir los distintos actos actualmente objetivantes del siguiente modo: la percepción es un acto actualmente objetivante posicional y singular; la imaginación es un acto actualmente objetivante neutral singular; y la significación es un acto actualmente objetivante neutral universal. Esta división de actos es una simple abstracción, porque en la realidad, en cada situación que vivimos, se dan en mayor o menor medida todos ellos. Si yo estoy estudiando en mi casa para dar un examen voy comprendiendo la idea del autor (significación), también estoy viendo el papel escrito (percepción), y eventualmente también puedo estar rogando para probar (acto rogativo), me obligo a mí mismo a estudiar algo que no me gusta (acto imperativo), y estoy deseando comprender aquel otro tema para evitar que me desaprueben (acto desiderativo), etcétera. Incluso por momentos también puedo sentir angustia porque veo que no alcanzo a estudiar todo (vivencia afectiva). Voy así pasando de una vivencia a otra.
En tales situaciones cotidianas, pero también cuando aplicamos el método fenomenológico, podemos pasar de un acto a otro acto. Son las llamadas *modificaciones de actos*, y básicamente podemos clasificarlas en dos grupos: modificaciones cualitativas y modificaciones representativas.
Una modificación cualitativa es el pasaje de un acto a otro distinto, y abarca todas las posibles combinaciones entre percibir, imaginar y significar. Por ejemplo, pasar de percibir a imaginar, de significar a percibir, etcétera. En el siguiente esquema podemos visualizar todas estas combinaciones posibles, y en él hemos incluido deliberadamente las vivencias afectivas para mostrar que ellas también pueden participar de estas modificaciones:



De todas estas modificaciones cualitativas, hay una especial que se llama modificación neutral o imaginativa, y que consiste en pasar de la percepción a la imaginación o bien de un afecto a la imaginación. Así, pasamos de percibir a imaginar en el tránsito de la vigilia al ensueño o al sueño, pues en ese momento quedamos desconectados del mundo percibido y comenzamos a imaginar; o cuando empieza una película y nos 'metemos' en ella; o cuando de pronto nos quedamos distraídos, o cuando leemos una novela y quedamos desconectados del entorno cotidiano; o, en fin, cuando en las sombras percibimos un sobretodo colgado y ponemos a imaginar toda una historia sobre él, etcétera. Podemos también pasar de un afecto a la imaginación, cuando una sensación de angustia suscita en nosotros imágenes desagradables (o agradables, para compensar esa angustia). Es también el caso del soñante que recibe un estímulo sensorial, el cual suscita tales o cuales imágenes oníricas.

Veamos algunos ejemplos de las restantes modificaciones cualitativas. El paciente con delirium tremens que alucina y luego delira, ha pasado de la imaginación a la significación, siempre que consideremos al delirio como la significación de lo alucinado; el paciente que en el curso de una sesión terapéutica experimenta angustia, y que inmediatamente se pone a racionalizarla, está pasando de una vivencia afectiva a la significación; cuando a lo lejos vemos venir a una persona y de repente la identificamos (es 'Fulano'), estamos pasando de percibir a significar, pasaje que también hacemos cuando leemos una palabra y advertimos su significado; al ver un accidente podemos sentir compasión o miedo, y entonces pasamos de una percepción a una vivencia afectiva, cosa que puede ocurrir también cuando ciertos colores nos excitan e influyen en nuestro estado anímico, o en el caso del fetichismo o el voyeurismo, donde la visión de ciertos objetos o personas despierta una emoción sexual; otras veces estamos pensando en algo, e involuntariamente surge en nosotros una imagen que tiene una analogía con ese pensamiento: este pasaje de la significación a la imaginación fue alguna vez descrito por Silberer como 'fenómeno funcional'. Por ejemplo, estamos pensando en algo que nos dijeron ayer y que nos afectó tanto que nos hemos sentido como destruidos, y luego de este pensamiento viene a nosotros la imagen de un trozo de madera que se rompe. Entre lo significado y lo imaginado aparece un vínculo analógico: la madera se rompe del mismo modo como nos hemos sentido 'rotos' por dentro.

Las modificaciones representativas, en cambio, consisten en pasar de un acto pre-reflexivo a otro reflexivo, o viceversa. Me sucede algo que me hace emocionar (acto pre-reflexivo) y en seguida me percato de estar emocionado o comienzo a pensar sobre mi emoción (acto reflexivo); o también, advierto que cuando estoy nervioso me agito (acto reflexivo) y luego infiero que Fulano, como está agitado, también ha de estar nervioso (acto pre-reflexivo). Este pasaje de lo reflexivo a lo pre-reflexivo está en la

base del método introspectivo en psicología, si por tal entendemos la posibilidad de conocer la posibilidad de conocer a las personas en función de los que nos pasa a nosotros mismos.
Una modificación de actos cualquiera puede ser al mismo tiempo cualitativa y representativa, cualitativa solamente, o representativa solamente. Si percibo una ventana y más tarde pienso en cómo percibí la ventana estamos en el primer caso: hubo una modificación cualitativa pues pasamos a percibir a significar, y hubo también una modificación representativa porque pasé de una pre-reflexión (sobre la ventana) a una reflexión (sobre mi propia percepción). Si hubiera percibido una ventana y luego hubiera imaginado otra ventana similar que vi días pasados, habría habido modificación cualitativa pero no representativa, pues mi percibir y mi imaginar son siempre pre-reflexivos. Si hubiera percibido la ventana y luego me hubiese percibido a mí mismo percibiendo la ventana, habría habido una modificación representativa pero no cualitativa, pues en ambos casos estaba percibiendo, con lo cual no cambié de acto.
Hay finalmente casos donde no aparece ninguna de las modificaciones vistas, como por ejemplo, cuando imagino un barco y luego, por asociación libre, imagino el agua del mar. No hay modificación cualitativa porque permanezco siempre en la imaginación, y no hay modificación representativa porque ambos casos son pre-reflexivos.
Al aplicar el método fenomenológico se realizan todas estas modificaciones, pero todas deben desembocar, en definitiva, en actos reflexivos de significación, ya que el propósito de la fenomenología es, como dijimos, la descripción de la esencia (significación) de nuestras vivencias (reflexión).

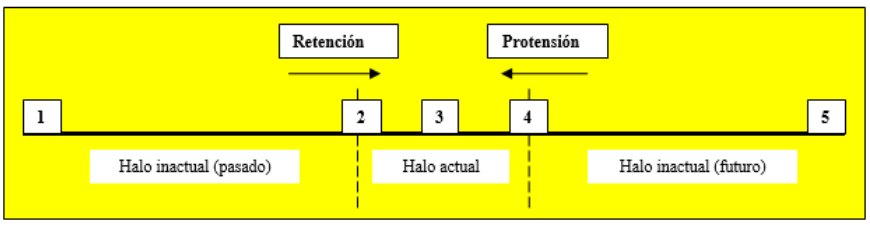
El tiempo inmanente

Habíamos ya mencionado la crítica que hace Husserl de las teorías que consideran a la conciencia como una sustancia: la conciencia no es sustancial en el sentido de ser algo que ocupa un lugar en el espacio, o sea, en el sentido que tiene tres dimensiones como son largo, ancho y alto. Para Husserl, la conciencia no tiene espacialidad sino solamente temporalidad, y el tiempo de la conciencia lo llamará tiempo inmanente.
No debemos confundir este tiempo inmanente con lo que habitualmente llamamos tiempo, que es el tiempo cronológico, objetivo: el tiempo del día y de la noche, el tiempo de cocción de un alimento, el tiempo que dura un partido de fútbol, o, en general, el tiempo de las horas, minutos y segundos que usamos cotidianamente para medir duraciones de acontecimientos.
¿Cómo llegamos a percatarnos de que transcurre un tiempo cronológico? Indudablemente porque se producen cambios: cambia la luminosidad del día, cambia la posición de las agujas del reloj, cambia la posición de un móvil, cambian las personas, cambiamos nosotros, etcétera. Si el mundo quedase congelado o paralizado, no podríamos aprehender este tiempo: todo quedaría estático e inmóvil y ya no tendríamos ningún punto de referencia ni para captar ni mucho menos para medir el tiempo.
Pero cuando se trata de aprehender el tiempo de la conciencia -el tiempo inmanente-, la situación es distinta. Lo que buscaremos no son los cambios en el mundo de las cosas sino cambios en nuestras vivencias, ya que la conciencia está constituida por ellas. Y efectivamente: nuestras vivencias van cambiando, en el sentido que ellas se

suceden una después de otra en una corriente continua, con o sin la intervención de nuestra voluntad. Alguna vez nos hemos percatado de este fluir de vivencias, especialmente antes de dormirnos: al acostarnos percibimos la cortina, luego recordamos que fue un regalo de casamiento, después pensamos qué le dijimos a tal persona en la fiesta de casamiento, luego sentimos nostalgia, después nos imaginamos el casamiento de un amigo la próxima semana, etcétera. Todas estas son distintas vivencias que se suceden una tras otra: percepciones, recuerdos, imágenes, pensamientos, sentimientos, etcétera, y es así que podemos definir *tiempo inmanente* como el fluir de vivencias en la conciencia.

> No debemos confundir este tiempo inmanente con lo que a veces se llama tiempo psicológico o subjetivo en psicología, el cual no es otra cosa que una deformación subjetiva del tiempo objetivo, cuando pasan varias horas y nos parecen una sola. El tiempo psicológico es por ejemplo, el tiempo del bolero que dice: "…contigo aprendía que la semana tiene más de siete días…". Como vemos, el tiempo psicológico toma como punto de comparación al tiempo objetivo, mientras que el tiempo inmanente está desconectado: solo se circunscribe a un transcurrir de vivencias. Mientras al tiempo objetivo lo captamos porque se mueven las agujas del reloj, al tiempo inmanente lo aprehendemos porque se 'mueven' las vivencias, sucediéndose una después de otra.

El tiempo inmanente tiene, como todo tiempo, un presente, un pasado y un futuro, lo cual significa que existirán vivencias presentes aquí y ahora y, demás está decirlo, es fugaz e instantánea, pues apenas aparece en la corriente de la conciencia ya desapareció para dar lugar a otra vivencia, y así sucesivamente. Esta vivencia experimentada en el presente se denomina halo actual de la conciencia.
Ejemplos de vivencias pasadas son, en cambio, lo que una vez sentí cuando fui por primera vez a la escuela o, sin ir tan lejos, lo que pensé la semana pasada cuando tal persona me dijo tal o cual cosa. Podremos también dar ejemplos de vivencias futuras aun cuando éstas no existan sino como una mera posibilidad: qué sentiré mañana cuando vaya al supermercado y vea los nuevos precios, etcétera. Tanto las vivencias pasadas como las futuras constituyen el halo inactual de la conciencia, o conciencia virtual. Dice Xirau que "toda vivencia actual tiene un halo de virtualidades. El curso de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades. Entre el foco vivaz de la atención y su trasfondo más remoto, el ámbito de la realidad se pierde gradualmente en la línea de un horizonte" (Xirau, 1941:132. Para la exposición de la fenomenología nos hemos basado en este autor y en Yáñez Cortés, 1981). Husserl ejemplifica esto diciendo que cuando captamos un tono musical (vivencia actual), esta captación es posible porque está 'enganchado' con el tono inmediatamente anterior y a la vez está anticipando el tono inmediatamente siguiente (halo de virtualidades pasadas y futuras). O sea, captamos los tres tonos como una unidad intencional en el aquí y ahora. Esto nos lleva a los conceptos de retención y protensión, que podremos aclarar en base al esquema siguiente:



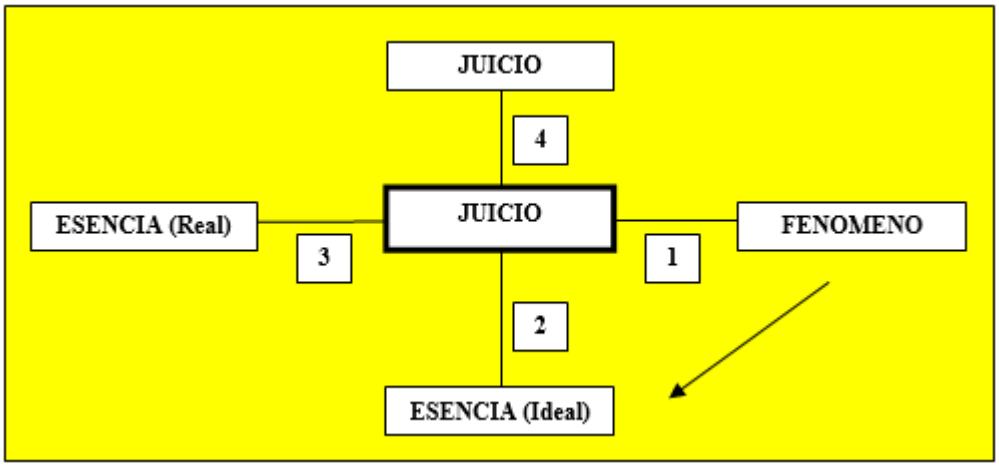
La línea representa el fluir de las vivencias en la conciencia, donde cada círculo representa una vivencia. Están indicadas la vivencia actual y las vivencias pasadas y futuras (halo inactual). Tanto las vivencias pasadas como las futuras, si bien son intelectuales, se pueden actualizar, es decir llevar el halo actual de la conciencia. Por ejemplo, cuando en este momento recuerdo algo que imaginé, pensé, percibí o sentí en días o meses anteriores, estoy actualizando una vivencia pasada. Del mismo modo, en este momento puedo imaginarme cómo me sentiré cuando mañana o pasado mañana me encuentre con tal o cual persona, con lo que estoy actualizando una vivencia futura.
La actualización de vivencias pasadas se llama retención, y la actualización de vivencias futuras protensión, siendo ambas las dos operaciones que podemos realizar en el tiempo inmanente. Así, la retención implica volver presente al pasado (aun cuando la fidelidad del recuerdo no sea exacta, en el sentido que no podemos volver a reeditar tal cual la experiencia pasada), y la protensión implica constituir en el presente el futuro como posibilidad.
En la figura anterior hemos incluido deliberadamente vivencias muy alejadas en el tiempo respecto del halo actual (1 y 5), y otras vivencias muy próximas al presente (2 y 4). Estas últimas se captan conjuntamente con la vivencia actual como un todo unitario, tal como había mostrado Husserl con su ejemplo de la percepción tonal. Por lo tanto, aquí podemos discernir una percepción retentiva y una protensiva, es decir, la captación de la vivencia inmediatamente anterior y la de la vivencia inmediatamente posterior, respectivamente.
Las vivencias que están más alejadas del halo actual no se perciben sino que se actualizan con la imaginación, y entonces también tendremos una imaginación retentiva (captación de vivencias pasadas) y una imaginación protensiva (captación de vivencias futuras). Todas estas operaciones reciben nombres especiales:

Percepción retentiva: recuerdo primario
Percepción protensiva: expectativa sensible
Imaginación retentiva: recuerdo secundario
Imaginación protensiva: fantasía

Existe una percepción protensiva por ejemplo, cuando escuchamos a una persona cierta expresión (halo actual), pero también estamos anticipando la expresión que seguirá a la primera: tenemos así una expectativa sensible (expectativa por lo futuro, y sensible por lo de percepción).
Vemos también que Husserl llama 'fantasía' al hecho de actualizar mediante la imaginación vivencias futuras. Es diferente al concepto de 'fantasía' freudiano que, por el contrario, remite a vivencias del pasado.
Pero sean cuales fueren, todas estas operaciones que realizamos en el tiempo inmanente, son importantes en la medida en que se aplican en el método fenomenológico con el objeto de aprehender la esencia de las vivencias. Por ejemplo, mediante la imaginación retentiva evoco algún cenicero aun inexistente, etcétera. Si quiero examinar mis vivencias para llegar a la vivencia del cenicero, deberé entonces, ir actualizando todas las vivencias inactuales (tanto pasadas como futuras), mediante toda esta serie de retenciones y protensiones.

La evidencia

Otro importante proceso fenomenológico es el de evidencia. A grandes rasgos, *evidencia* significa adecuación entre dos cosas: entre lo dado, y el juicio que expresa lo dado. Percibo una pared de color verde (lo dado), y entonces afirmo 'esta pared es verde' (juicio). En este ejemplo hay una adecuación entre ambas cosas, y entonces decimos que el juicio es 'evidente'. Si habiendo percibido una pared verde afirmo que la pared es marrón, no hay adecuación, y digo entonces que mi juicio no es evidente. De una manera más técnica, la evidencia implica una adecuación noético-noemática, donde el noema es lo dado y la noesis el acto de significación, que se expresa mediante el juicio.
Existen diversos tipos de evidencia, algunos de los cuales Husserl no tomará en cuenta y otros sí por ser indispensables para la comprensión de su planteo fenomenológico. En el siguiente esquema mostramos los cuatro tipos de evidencia (para este análisis nos hemos inspirado en Yáñez Cortés, 1980):



Husserl va a adoptar los sentidos 1 y 2. 1) En el punto de partida del método fenomenológico encontramos la evidencia empírica o asertórica, que es la adecuación entre el fenómeno y el juicio, o los juicios que lo expresan. Aquí el juicio describe simplemente nuestra experiencia (de aquí la evidencia 'empírica') que del fenómeno tenemos. Al imaginar un avión (lo dado) puedo describir esta experiencia con juicios tales como 'el avión imaginado es de guerra y baja en picada', o 'la imagen producida es nítida', etcétera. Si efectivamente mi experiencia implicó un avión bélico y una imagen nítida, entonces hay adecuación, o sea, hay una evidencia empírica; 2) Sin embargo la finalidad del método no es la mera descripción de estas vivencias tal y como las experimentamos, sino la descripción de lo esencial, en cuyo caso debemos aspirar a una experiencia eidética o apodíctica (o 'intelección', en los términos de Husserl). Hay evidencia eidética cuando, habiendo aprehendido la esencia de un triángulo, formulo un juicio adecuado a ella, o sea, un juicio de esencia del tipo 'el triángulo es un polígono de tres lados'. En el esquema anterior, la flecha representa entonces la aplicación del método fenomenológico en tanto busca alcanzar una evidencia eidética a partir de evidencias empíricas o sea, subordinar las verdades fácticas a las verdades eidéticas.

> Suele decirse que en la evidencia empírica hay una mínima adecuación, y que en la evidencia eidética hay un grado máximo de adecuación. Aquí se está tomando como punto de referencia ideal a la esencia: en la evidencia empírica, ya que lo que describimos es lo accidental o contingente, la adecuación con lo esencial es mínima y conforme vamos avanzando en las prescindencias, la adecuación va haciéndose cada vez mayor, hasta alcanzar el máximo grado en la evidencia eidética.

Una cuestión aquí puede plantearse, es la de cómo sabemos nosotros que hemos alcanzado a intuir lo esencial, o sea, que la evidencia alcanzó su máximo grado de adecuación. La respuesta que da Husserl a este problema no parece ser demasiado distinta a la que había dado Descartes en el siglo XVII: en última instancia se trata de una certeza subjetiva que uno tiene, donde la esencia se nos presenta en forma tan clara y distinta, como para que no podamos dudar de ninguna forma de ella. Esta patentización, esta explicación clara y distinta, indubitable de la adecuación noético-noemática es lo que Husserl llama *verdad*, convirtiéndose ésta en el criterio por excelencia a la hora de decidir si hemos o no alcanzado la máxima adecuación (evidencia eidética). Obviamente nos referimos a la verdad eidética, y no a la verdad empírica que tiene que ver con la mínima adecuación (evidencia empírica).
Indiquemos por último, los tipos de evidencia 3 y 4 del esquema, aclarando al mismo tiempo porqué Husserl no los tomará en cuenta. El tipo 3 es la evidencia en sentido metafísico tal como podemos encontrarla en el realismo platónico o en el universalismo tomista. Se trata de una adecuación del juicio a la esencia pero, a diferencia de la evidencia eidética, aquí las esencias no son ideales sino reales: se parte del supuesto que las esencias (o Ideas platónicas, o Universales tomistas) existen realmente fuera de la mente, en otro mundo perfecto e inmutable. Husserl no acepta este realismo porque su doctrina propone la imposibilidad de probar la existencia de la realidad, y consiguientemente sólo podremos hablar de esencias ideales, es decir, esencias de naturaleza solo mental o psíquica. De hecho las esencias en Husserl, son esencias de vivencias.
El tipo 4 es la evidencia en el sentido lógico, e implica la adecuación entre dos juicios y, más específicamente, la adecuación entre la premisa y la conclusión en el contexto de un razonamiento. En el razonamiento 'Todo gorrión vuela (premisa), por lo tanto, el gorrión de mi tía vuela (conclusión)', ambos juicios están perfectamente adecuados (hay evidencia lógica) pues el segundo surge necesariamente a partir del primero. No habría evidencia, en cambio, en la inferencia. 'Todo pájaro vuela, por lo tanto, ningún pájaro vuela'.
El hecho de que Husserl no considere este tipo de evidencia, no quiere decir que critique la lógica de la consecuencia (o lógica que estudia la validez de los razonamientos), sino solamente que no le sirve a los efectos de describir lo esencial. ¿Por qué? Porque para describir una esencia sólo precisamos un juicio -un juicio de esencia- y no precisamos recurrir a una estructura más compleja como el razonamiento. La esencia la intuimos a partir del examen de las vivencias y no como conclusión de una serie de premisas, y aquélla intuición es expresable con la sola ayuda de un juicio del tipo 'la esencia de A es a B'.

En el método fenomenológico se plantea la teoría de la esencia, y se dice de ellas que son unidades ideales de significación. Debido a que hay distintas clases de objetos,

habrá también distintos tipos de esencia para cada uno de ellos. Los objetos ideales de las ciencias formales tienen una esencia formal, carecen de contenido. En cambio los objetos culturales y naturales (de las ciencias fácticas), tienen respectivamente una esencia morfológico-material y material.
Es posible hacer una relación entre estas clases de objetos y los tipos de evidencia. La evidencia empírica o asertórica es adecuación entre un objeto natural o cultural y el juicio que lo expresa. De la misma forma la aprehensión de los objetos ideales de las ciencias formales se realiza por la evidencia apodíctica o eidética, que es la adecuación entre el objeto ideal y un juicio de esencia. Los juicios de existencia corresponden en cambio, sobre todo, a las ciencias sociales, ya que el objeto de estudio de éstas es ambiguo, complejo, y no puede aprehenderse mediante un simple juicio de esencia.
Por lo tanto, alcanzar la esencia mediante un concepto exacto en las ciencias sociales, es una idea regulativa, un ideal que solo puede alcanzarse por sucesivas aproximaciones pero no totalmente como en las ciencias formales. Estas aproximaciones alcanzan un máximo, gracias a la fenomenología, en la psicología, a través de la psicología eidética, que en vez de ocuparse de las vivencias en un nivel empírico, abordan la tarea de buscar la esencia de las vivencias.
A su vez el fundamento de la posibilidad fenomenológica de una psicología de este tipo, debe buscarse en su racionalidad, la cual está dada por su sujeción a los principios lógicos. En la segunda ficha mencionada Yáñez Cortés investiga una descripción de la esencia de estos principios lógicos. Por ejemplo, los principios lógicos aparecen ausentes en la categoría del contrasentido (pues aquí se viola el principio de no contradicción), y también en las del sin sentido, donde no se cumple el principio de la identidad (como cuando digo que una rosa es un clavel).
Puesto que busca esencias, la psicología eidética se acerca más al ideal de ciencia estricta, o sea, ciencia formal. Sin embargo, la adecuación eidética no es total sino solo muy aproximada (adecuación máxima), pues no trata de números, sino de vivencias.

La fenomenología como enfoque elucidatorio

Si pretendemos usar la fenomenología como enfoque elucidatorio en la ciencia, podremos optar por cualquiera de estas dos alternativas: realizar una descripción empírica o una eidética.
Una *descripción empírica* implica la redacción de un protocolo, es decir, un escrito donde el observador vuelca única y exclusivamente los datos que obtuvo a partir de la observación de los hechos, con su correspondiente especificación de tiempo y lugar. En estos casos, el enfoque fenomenológico no tiene la pretensión de aprehender la esencia de ninguna emoción, síntoma, etcétera, sino solamente colaborar en la tarea de la prescindencia: en el protocolo no deberá incluirse ningún tipo de suposición (salvo que quede aclarado que sí la es) sino solamente lo observado, vale decir, cumplir con la regla fenomenológica que prescribe atenerse solamente a lo dado. Ejemplos de protocolo de este tipo son los informes donde el observador vuelca todo lo que un niño hizo mientras jugaba (protocolo de la hora de juego infantil). Se trata de una tarea puramente descriptiva que, a posteriori, podrá servir para hacer un diagnóstico o bien para iniciar una investigación más teórica destinada a elaborar hipótesis que permitirán explicar lo observado, al modo como por ejemplo, lo hizo Piaget.

Freud asignaba gran importancia a estos protocolos, y no por nada sus historiales clínicos resultaban a veces largos y tediosos debido a la gran información obtenida por simple descripción de lo dado. Otras veces sus descripciones son más concisas porque no se refieren a conductas o síntomas de un paciente en particular, sino a ciertos tipos de conducta en general: la descripción de la conducta perversa en 'Tres ensayos para una teoría sexual', de la conducta de duelo en 'Duelo y melancolía' o de los rasgos de carácter obsesivos en 'El carácter y el erotismo anal'. Pero estas descripciones de 'tipos' de conducta ya empiezan a ser *descripciones eidéticas*.

En las descripciones eidéticas ya no se trata de ver cómo aparece un síntoma en determinado sujeto en tal lugar y tal momento, sino de averiguar qué ha de entenderse por síntoma, es decir, cuál es su esencia. Así por ejemplo, ¿entenderemos por síntoma la concepción de la semiología médica -síntoma como manifestación de enfermedad captable subjetivamente por el paciente-, o la concepción psicoanalítica -síntoma como realización simbólica del deseo de una patología-? Hemos dicho ya que llegar a lo esencial implica hacer prescindencias mucho más radicales que en la mera descripción empírica, pues mientras en esta última buscamos singularizar, en la descripción eidética, buscamos universalizar.

Dos pensadores se han ocupado especialmente, entre otros, del problema de la descripción eidética en psicología: Paul Ricoeur y Jean Paul Sartre. El primero dentro de un marco psicoanalítico, y el segundo en el contexto de la psicología en general (y a veces en contraposición al psicoanálisis).

Ricoeur (nacido en 1913) buscará una síntesis entre los enfoques hermenéutico psicoanalítico, fenomenológico y estructural (Yáñez Cortés, 1982), en la cual intenta también incluir un enfoque existencialista de orientación heideggeriana (Ricoeur, 1975). Menuda tarea que por momentos hace difícil la comprensión de su pensamiento.

La concepción de Ricoeur es antropológica, pues lo que busca es exponer su propia visión filosófica de la condición humana. Según tal concepción, la tarea del hombre es la de comprenderse a sí mismo, conocerse, y la vía para ello es la interpretación, o sea, la búsqueda de un sentimiento oculto que arroje luz sobre su comportamiento: tal es el aporte del enfoque hermenéutico.

> En última instancia, Ricoeur plantea (1975a) que lo que el hombre ha de interpretar es la cultura, o sea, todo lo que el hombre hace, siente, piensa, etcétera. Pero el acto mismo de interpretar, forma parte también de la cultura, puede es interpretando como el hombre puede cambiar.
> Lamentablemente, agrega Ricoeur, hay aún una gran distancia entre la interpretación de la cultura que propone el psicoanálisis y la comprensión que puede adquirir la conciencia común de esta interpretación ya que ésta, lo primero que intenta no es comprender, sino criticar y denostar al psicoanálisis.

Sin embargo el tipo de interpretación que va a proponer Ricoeur, no es el ortodoxo de Freud, sino un tipo especial de interpretación solamente entendible adoptando un enfoque fenomenológico, Para Freud, interpretar significaba producir un sentido a modo de suposición o hipótesis (el paciente x, al decir A, suponemos que quiso decir B). Para Ricoeur, en cambio, ese sentido no es el resultado de una construcción hipotética, sino que ya está dado de antemano en la persona -del mismo modo que también están dadas las esencias- y entonces interpretar significa solamente develarlo o descubrirlo. Según este planteo, si la interpretación pone al descubierto un

determinado conflicto intrapsíquico, es porque éste ya existía y lo único que se hizo al interpretarlo fue develarlo y así, la interpretación va desplegando lo oculto y lo inmanente del hombre, en lugar de ir 'inventando' sentidos, o sea, va desplegando algo que ya existía, en lugar de proponer algo que no sabemos con certeza si existe o no.
Este punto de vista conlleva una consecuencia importante: está planteando que lo que se interpreta forma parte esencial del hombre, es constitutivo de él, pero al mismo tiempo es también constituyente de su ser, toda vez que nuevas interpretaciones podrán fundarse en interpretaciones anteriores.
Así como Ricoeur introdujo nuevas interpretaciones en la hermenéutica psicoanalítica por influencia de la fenomenología, así también hizo algunos cambios en el enfoque fenomenológico para poder integrarlo al psicoanálisis. La concepción fenomenológica original (Husserl) parte del supuesto de que el discurso tiene un único sentido, que debe ser develado: no hay un sentido explícito y otro oculto que esté simbolizado analógicamente por el primero. Si una persona habla del mar, la fenomenología indagará un solo sentido, la esencia del mar, y no pensará que el mar (sentido explícito) pueda simbolizar al útero (sentido latente) en razón de alguna semejanza o analogía entre ambos elementos.
Ricoeur, en cambio, considera ambos sentidos, pero, al ser vistos desde la fenomenología, uno será el fenómeno (sentido explícito o manifiesto) y, luego de las prescindencias, el otro será la esencia (sentido latente o inconciente). Desde una tal perspectiva fenomenológica, el inconciente y el preconciente freudianos, pueden considerarse como la conciencia virtual o halo inactual de la conciencia, y entonces la interpretación de lo que hace, es actualizar lo inactual, o si se quiere, traer al foco atencional de la conciencia las vivencias no actuales. Para Ricoeur, en efecto, el inconciente es el momento inactual de la vivencia afectiva, es decir, aquello que permanece fuera de la conciencia cuando el sujeto experimenta un afecto como la angustia, el terror fóbico, etcétera, o aquello que debe ser develado mediante el trabajo hermenéutico.
Si, además de considerar los enfoques hermenéutico y fenomenológico, Ricoeur, incluye también el estructural, es porque piensa que la búsqueda del sentido debe basarse en una en una explicación estructural, pues todo sentido es tal en función de un orden, una organización: toda interpretación requiere la consideración de la estructura del lenguaje -vínculo de significaciones-. Pero al mismo tiempo, también la relación del lenguaje con el sujeto que habla, lo que hará posible 'humanizar' el lenguaje mediante la hermenéutica para conocernos.
Sartre (nacido en 1905), en cambio, ha aplicado el método fenomenológico para describir eidéticamente la imagen (en 'Lo imaginario') y la emoción (en 'Esbozo de una teoría de las emociones'). En esta última ha contrapuesto la distinta visión que nos pueden suministrar sobre las emociones un estudio fenomenológico y uno psicoanalítico, pero manteniendo abierta la posibilidad de la integración a ambos enfoques. A modo de ejemplo, sinteticemos ahora el empleo que hace el filósofo francés del método fenomenológico para describirle eidos de la imagen.
El plan para general para hacer esta descripción consiste en producir imágenes en nosotros, reflexionar sobre ellas, y luego ir abstrayendo sus cualidades esenciales procurando, entre otras cosas, diferenciarla bien de un precepto y de un signo, pues imaginación, percepción y significación, son actos diferentes.

Lo que se pretende describir es la imagen en sí y no lo imaginado: si imaginamos una persona no describiremos el traje que usa, ni su sexo, ni su altura, sino la imagen misma: si es nítida o borrosa, si es durable o efímera, si es similar o no al modelo real, etcétera. Una vez que hizo su investigación fenomenológica, Sartre encuentra finalmente lo que él considera lo esencial de la imagen, que se reduce a cuatro características distintivas: a) La imagen es una conciencia: la imagen no es un objeto situado en un recipiente, sino un modo especial de relación de la conciencia con algún objeto. Adscribe aquí Sartre, a la crítica que hace Husserl de la conciencia como recipiente o sustancia. Esta primera característica de la imagen como conciencia es esencial pero aun no alcanza a diferenciarla de otras cosas, pues además de conciencia imaginante también hay conciencia percipiente, conciencia deseante, etcétera, razón por la cual es preciso agregar nuevos caracteres esenciales para diferenciar nítidamente la imagen de otras cosas; b) La imagen es un fenómeno de cuasi-observación: a diferencia del percepto, donde aprendo algo nuevo acerca del objeto, la imagen no nos dice nada nuevo sobre el mismo, pues es producida por nosotros mismos y ponemos en ella solo lo que del objeto ya sabemos y nada más. Un objeto imaginario es una creación pura; c) La conciencia imaginante propone su objeto como una nada: el objeto imaginario es una creación que ofrece la posibilidad de negar el mundo en la medida en que es propuesto como una mera posibilidad, o como algo inexistente, o como algo ausente, etcétera. En cambio en la percepción obligatoriamente debemos considerar la existencia del objeto en aquí y ahora; d) Espontaneidad: mientras en la percepción hay pasividad, en la imaginación hay actividad o espontaneidad, porque produce y conserva al objeto como imagen. Con esto Sartre parece querer decir que la imagen puede producirse espontáneamente, cosa que no ocurre con el percepto, donde todo dependerá se si o objeto se encuentra o no presente.

Más adelante, Sartre agrega otra característica que permite distinguir la imagen del signo: mientras la imagen es analógica, ya que mantiene una semejanza con el objeto representado, el signo es arbitrario, aunque reconoce que existen ciertas representaciones intermedias entre la imagen y el signo, como por ejemplo, el dibujo esquemático.

> Una vez realizada la descripción eidética, podrá luego encararse o no la tarea de clasificar los distintos tipos de imágenes encontrados en el transcurso de la descripción. Así, Sartre las clasifica en imágenes físicas, mentales y mixtas. Las físicas, como un retraso, una foto, una caricatura, etcétera, tienen un soporte material constituido por manchas de tinta, papel, tela, etcétera. En estos casos se trata de 'animar' cierta materia para que funciones como imagen.
> Las imágenes mentales son producidas psíquicamente tal como puede ocurrir, por ejemplo, en la ensoñación. Hay también imágenes mixtas, o sea, en parte físicas y en parte mentales, como las manchas de una pared, las nubes o las láminas del test de Rorschach: hay en estos casos indudablemente, un soporte físico pero, al ser imágenes poco estructuradas y ambiguas, también hay un componente mental, ya que el sujeto estructura ese soporte según su fantasía. Es así, que unos en una nube, pueden ver un rostro, otros, una serpiente, etcétera.

Fuera de los ejemplos de Sartre pueden hacerse tantas descripciones eidéticas como conceptos o ideas existan, sea que se trate de conceptos filosóficos, como 'ser' o 'ente', físicos como 'movimiento' o 'energía', psicológicos como 'alucinación', sociológicos como 'orden social', históricos como 'revolución', y hasta cotidianos como 'excusa', 'juramento', etcétera. Veamos algunos ejemplos especialmente ilustrativos.

a) Habitualmente no sabemos explicar con exactitud el significado de la palabra 'causa'. En cuanto intentamos hacerlo o bien daremos características accidentales o superfluas, o bien podremos olvidar caracteres esenciales. Una investigación fenomenológica de la idea de causa deberá progresivamente descartar lo accidental y atenerse a lo esencial. Sin pretender dar aquí el ejemplo completo de una tal descripción eidética, tengamos presente que entre los caracteres esenciales, está el hecho de que la idea de causa está esencial o necesariamente unida a otro evento llamado efecto, pues si no hay efectos carece de sentido usar la expresión causa. Obviamente habrá otros rasgos esenciales, pues una simple relación entre dos cosas no es necesariamente causal, nuevos rasgos que serán develados fenomenológicamente.
b) La idea de 'alucinación' puede ser descrita eidéticamente tanto como si fuera un concepto teórico como si fuera empírico, pero sea cual fuere la idea que tengamos de la alucinación (psicoanalítica, neurofisiológica, etcétera), previamente deberemos convenir a qué tipo de fenómeno llamamos alucinación, o sea, llegar al eidos de la alucinación como entidad empírica dada a la observación. Por ejemplo, no podemos decir que sea un fenómeno patológico porque también las personas normales alucinan todos los días (o mejor dicho todas las noches), cuando sueñan. Tampoco podremos decir que la alucinación es una percepción sin objeto presente, y si no hay objeto es porque no hay percepción. Además este tipo de caracterización es una definición negativa donde se define alucinación por lo que no es, en lugar de hacerlo por lo que es.
También prescindiremos de la alucinación como acto donde imaginamos pero creemos estar percibiendo (aquí podemos apartarnos de esta característica fenomenológica develando nuestro propio eidos de lo que es alucinación): de hecho, cuando una persona alucina, no podemos tener ninguna certeza de que lo está haciendo. Quizá esa persona está realmente viendo algo existente y presente y somos nosotros los que tenemos una alucinación negativa (o sea, no vemos algo que sí existe en el aquí y ahora).
Zanjaremos entonces todas estas dificultades decidiéndonos a explicitar la esencia de la alucinación como un desacuerdo entre dos personas en el cual una afirma estar percibiendo algo (el 'paciente') y la otra no (el 'médico'). Autores como Laing y Cooper, en "Psiquiatría y antipsiquiatría" un libro bastante polémico en su momento, han seguido esta misma línea de pensamiento respecto de la idea de 'locura', definiendo ésta también como un desacuerdo entre dos personas respecto a sus respectivas cosmovisiones, y donde uno llama 'loco' al otro porque su cosmovisión o sus ideas difieren de las suyas propias.

> Recuerdo una película donde soldados alemanes toman por asalto un pueblo aislado, y algunos dementes del manicomio empiezan a empuñar ametralladoras y a disparar contra sus enemigos mientras exclamaban alborozados: ¡Estamos sanos! El tono de comedia que se imprimió al film no alcanzó a disimular el patetismo trágico de una escena que, en última instancia, venía a mostrar que lo que llamamos cordura o locura depende solo del hecho que hay hombres que piensan de manera distinta a otros hombres, y que si como consecuencia de esta diferencia, unos están encerrados dentro del hospicio y otros están 'encerrados' afuera, es solo por el hecho de que estos últimos han conquistado mayor territorio porque eran más listos o tenían mayor poder.

c) Si el enfoque fenomenológico tiene alguna fecundidad, ésta se revela incuestionablemente en los momentos donde históricamente se producen las crisis

científicas. Es en tales momentos donde se revisas las significaciones esenciales de los conceptos, abandonándose los viejos sentidos e incorporándose progresivamente los nuevos. Aquí, el enfoque fenomenológico ayuda a definir con claridad y distinción las nuevas conceptualizaciones.

Por ejemplo: antes de la revolución copernicana del siglo XV, la expresión 'planeta' significaba simplemente 'planeta errante'. Como las estrellas, eran astros que giraban alrededor de la tierra, centro del universo, pero que a diferencia de ellas, seguían una trayectoria anómala, errante, que no concordaba con la mayoría de los demás astros, lo que obligaba a la astronomía ptolemaica a realizar sobre ellos cálculos especiales y a veces muy complicados para predecir sus movimientos. Con el surgimiento de la teoría de Copérnico, 'planeta' pasó a significar un astro que gira alrededor del sol en órbita circular, y luego, con Kepler, se transformó la órbita circular en órbita elíptica. Esto muestra que las nuevas teorías van produciendo cambios en el eidos de los conceptos científicos, siendo aquí la tarea de la fenomenología, la de develar o descubrir esas nuevas significaciones tal como surgen de la mente del autor de la teoría.

Y así, cuanto más polémica y actual sea una idea, más requiere de una elucidación de su sentido. Es lo que sucede en nuestro tiempo con la palabra 'azar', la nueva vedette llevada al escenario de la comunidad científica por pensadores como Heisenberg y otros. La necesidad de elucidar este concepto ha incluso, llevado a los científicos a organizar congresos y jornadas con la finalidad central de definir el eidos del azar, tal como ocurrió por ejemplo, en 1985 en España, donde se reunieron por varios días pensadores de la talla como el premio Nóbel de Química I. Prigonine, el físico G. Ludwig, el astrofísico E. Schatzman, el biólogo R. Margaref, y los metafísicos P. Landsberg y R. Thom.

El tema central giraba aquí en torno a la siguiente pregunta: ¿Es el azar un producto de la ignorancia o un derecho intrínseco de la naturaleza? En el fondo la idea era delimitar unívocamente qué ha de entenderse por azar: ¿es el azar algo que realmente existe en la naturaleza o, por el contrario, es ésta no hay nada librado a la casualidad y lo que a nosotros nos parece tal, se debe solo a nuestras limitaciones para poder conocer 'todas' las posibles variables que ocurren para producir determinado fenómeno?

Se trata de una cuestión demasiado grande e importante como para poder ser resuelta en pocos días definitivamente, pero la intención de los participantes en estas reuniones no era tanto resolver tal palabra, sino más bien arribar a una definición convencional sobre lo que debe entenderse por 'azar', convención que resulta necesaria para poder orientar y guiar las investigaciones científicas en una dirección definida. Así, si la conclusión resultaba ser considerar al azar como el resultado de un conocimiento insuficiente de la realidad, entonces esto orientaría la investigación hacia la perfección de este conocimiento, cosa que no habría ocurrido si el azar hubiera sido simplemente una fatalidad del universo.

En suma: lo que un concepto significa, es el resultado de una investigación anterior, pero, al mismo tiempo, el punto de partida de ulteriores investigaciones. Esto último pone de relieve el carácter propedéutico que tiene el enfoque fenomenológico tanto en la filosofía como en la ciencia.

Epílogo

Los enfoques elucidatorios tienen como finalidad aclarar el significado de las palabras que usan el científico y el filósofo, de manera tal que su sentido aparezca en forma clara y distinta. Hay al menos dos enfoques elucidatorios en nuestro siglo XX: el positivismo lógico y la fenomenología de Husserl.

Para el primero de estos enfoques, el significado de los conceptos debe ser empírico, observable, y además la comunidad científica debe estar de acuerdo en este significado (intersubjetividad), todo lo cual habrá de permitir la verificabilidad de las teorías científicas. Para el enfoque fenomenológico, en cambio, el significado de concepto se agota en su eidos o esencia, y entonces el requisito de la intersubjetividad no resulta tan importante toda vez que lo esencial dependerá de cada conciencia en particular.

Ambos enfoques se complementan: mientras la fenomenología exige a cada individuo especificar el significado de los términos que emplea (intrasubjetividad), el positivismo lógico propone la necesidad de consensuar ese significado para facilitar la comunicación entre los científicos y llegar a un acuerdo acerca de si la teoría resultó o no verificada.

En este artículo desarrollamos especialmente el enfoque fenomenológico, lo cual también incluye un análisis de algunos conceptos centrales de Husserl que arrojan luz sobre su procedimiento, tales como conciencia, intencionalidad, vivencia cognitiva, tiempo inmanente y evidencia. Finalmente, se sugiere la utilidad del enfoque fenomenológico para realizar (sobre todo en la ciencia) descripciones empíricas y eidéticas. Estas últimas resultan especialmente importantes en los momentos de crisis científicas, que es donde más necesidad hay de rever el sentido de los términos en el contexto de las nuevas teorías.

LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Examinemos de cerca la forma de pensar dialéctica, especialmente la propuesta por Hegel. Desde un punto de vista filosófico, la dialéctica es una forma de pensamiento que ha sido frecuentemente contrapuesta a la lógica analítica, especialmente porque ambas formas de pensar tratan de manera diferente el concepto de contradicción. Desde un punto de vista científico, es, junto a otras como la fenomenológica o la hermenéutica, una de las maneras de abordar el estudio de la realidad, en especial de la realidad psíquica y social.
La palabra "dialéctica" es muy antigua; por lo menos proviene de los antiguos griegos y a lo largo de la historia adoptó diferentes significados hasta llegar a Hegel y a Marx. Aquí procuraré explicar la dialéctica como "una estrategia de investigación" de la realidad, es decir, como una forma de indagar sus misterios e intentar resolverlos. Se trata entonces de una estrategia heurística, o sea de un modo de pensar sui generis que estimula el surgimiento de nuevas ideas para describir o explicar la realidad (y en particular, en el caso del psicólogo investigador, la realidad psíquica).
La dialéctica es, entonces, parafraseando a W. Bion, una especie de dispositivo "para pensar pensamientos", un marco de referencia para poder pensar y comprender lo real. Nuestra exposición intentará entonces resolver este interrogante: ¿cómo es posible encarar una investigación utilizando un enfoque dialéctico? Y para responderla nada mejor, creo yo, que comenzar con el problema del cambio. No es el problema del cambio en el quiosco, sino el problema del cambio como una dimensión universal, desde los cambios en las estrellas hasta los cambios que acontecen en nuestro comportamiento.

Preguntemos a cualquier persona, sea científico o no, acerca de cómo ellos se dan cuenta que transcurre el tiempo. Por experiencia sé que esta pregunta deja perplejos a la mitad de la gente que se lo pregunto, tal vez porque los obliga a pensar en algo obvio, y lo que es obvio no suele ser objeto de reflexión.
He aquí algunas respuestas: "me doy cuenta que pasa el tiempo porque se mueven las agujas del reloj, o porque me salen arrugas, o porque el sol se desplaza en el cielo, etcétera". ¿Cuál es el denominador común de todas estas contestaciones? Si nos fijamos bien, se trata siempre de situaciones donde se producen cambios: cambió la posición de las agujas, cambió nuestra piel, cambió el lugar del sol. Si hipotéticamente todo el universo estuviera detenido y congelado, incluyendo nuestros propios pensamientos, no podríamos captar el tiempo. Si tomamos el planteo filosófico de Platón, podríamos decir que en su mundo de las Ideas no transcurre el tiempo porque las Ideas son inmutables, no cambian: se trataría de un mundo a-temporal.
Incidentalmente, vale la pena aclarar que a-temporal no es lo mismo que eterno, si por eternidad entendemos un tiempo de duración infinita, pero tiempo al fin. A-temporal se opone a temporal, mientras que eternidad a finitud.
Hay, entonces, una importante relación entre el cambio y el tiempo: no podemos percibir el paso del tiempo más que a través de los cambios que ocurren en la realidad, sea cuál fuese nuestra concepción de ésta última. A partir de esta sencilla cuestión, el pensamiento humano ha levantado vuelo y ha sacado nuevas conclusiones que llevaron

a los grandes pensadores a especular sobre el tiempo, como por ejemplo Kant, Newton o Einstein. Estas y otras reflexiones han generado nuevos interrogantes: ¿percibimos el tiempo porque ocurren cambios, o percibimos los cambios porque transcurre tiempo? ¿Nos movemos nosotros a través del tiempo, o el tiempo pasa a través de nosotros? Muchas de estas discusiones resultan bizantinas y son el producto de un simple juego de palabras. Aquí consideraremos el tiempo simplemente como algo que captamos a partir de los cambios en las cosas, y por lo tanto lo concebimos como un transcurrir que incluye un antes, un durante y un después.

Esta breve digresión nos ha llevado al problema del cambio, un problema que fue encarado por muchos filósofos. De entre ellos, vamos a tomar dos como referencias importantes: Aristóteles y Hegel, cuyas líneas de pensamiento al respecto arrancan, respectivamente, en Parménides y Heráclito. Ambos se hicieron la misma pregunta: ¿por qué ocurren los cambios?, pero dieron respuestas bastante opuestas. Explicaremos primero la concepción aristotélica, para confrontarla luego con la concepción hegeliana que es la que nos va a interesar aquí, ya que esta última la que nos conducirá a la explicación dialéctica del cambio.
Es evidente que hay algo que llamamos cambio: cambian las cosas, cambian los astros, los gobiernos, la jurisprudencia, cambiamos nosotros, cambian nuestros hijos y...cambian nuestras opiniones. Las excepciones son tal vez las películas que pasan por la televisión. El ser va modificándose de manera tal que lo que ahora es, luego deja de ser para pasar a ser otra cosa.
Este último enunciado general es muy importante porque implica una definición del cambio que sirvió de punto de partida a los filósofos griegos para sus reflexiones: el cambio es el pasaje del ser al no-ser, es decir, algo cambia cuando es, y deja de ser lo que es. Pero esta caracterización del cambio, lejos de resolver el problema, ha sido para varios griegos una fuente de nuevas dificultades, ya que, para admitir el cambio, había que admitir algo como el no-ser. Veamos al respecto tres opiniones típicas.
En primer lugar, para Heráclito la cuestión no ofrecía mayores problemas, y bastaba simplemente con aceptar la idea de no-ser. Sin embargo, y en segundo lugar, para Parménides el no-ser era algo impensable por ser algo contradictorio equivalente a decir que "el no-ser es", y, por lo tanto, como la idea de cambio supone el no-ser, Parménides concluye que el cambio es también algo absurdo y por tanto inexistente en la realidad. Desde ya que no faltaron quienes le hicieron notar al filósofo de Elea que, sin embargo, en la realidad percibíamos cambios, a lo cual el hombre respondía, impertérrito, que los datos de los sentidos son engañosos y que el único camino del conocimiento es la razón, y la razón no admite la contradicción, mostrándonos la imposibilidad del cambio. Esta cuestión de la impugnación de los sentidos y la apología de la razón es una increíble anticipación de lo que luego, casi dos mil años después, afirmaría Descartes como centro de su doctrina del conocimiento.
Pero vayamos a la tercera respuesta. Aristóteles, como buen defensor de la razón estaba disconforme con la solución de Heráclito, ya que Aristóteles sostenía la imposibilidad de conciliar el ser con el no-ser; y como buen empirista que era estaba disconforme con la solución ofrecida por Parménides por rechazar este último la realidad de los cambios tal como se nos presentaban a los sentidos.
La solución que encontró finalmente resultaba bastante original: ya que el cambio no podía consistir en un pasaje del ser al no-ser, debía entonces ser explicado como un

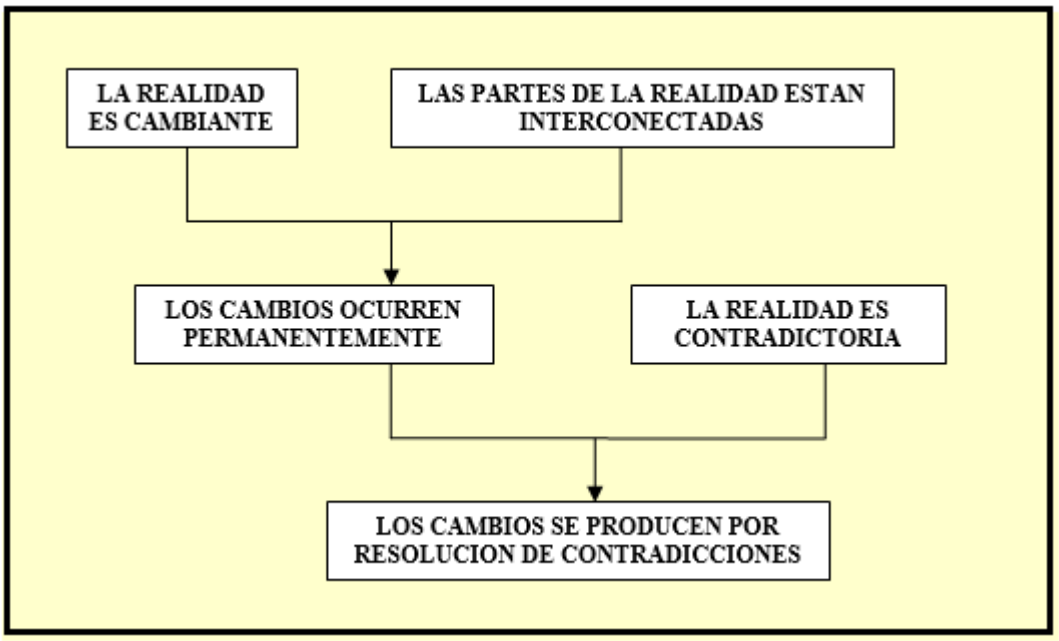
pasaje del ser a otro ser. Y así, fue que sostuvo que el cambio es el pasaje del ser en potencia al el ser en acto. Un árbol se transforma en mesa, es decir, cambia, cuando pasa del ser mesa en potencia a ser mesa en acto. Así, todos los seres contienen una serie de potencialidades que, en cuanto se actualizan, se producen los cambios. El cambio no resulta ser así un pasaje del ser al no-ser absolutos, sino una actualización de lo que estaba en potencia, y Aristóteles encontró así una solución que permitía conciliar la razón, con los datos de los sentidos.
A partir de aquí, Aristóteles distinguió cuatro tipos de cambio: sustancial, cuantitativo, cualitativo y local, siendo el primero esencial y los otros tres accidentales. Una persona, por ejemplo, sufrirá cambios esenciales (dejará de ser persona y será un cadáver), pero también, mientras es persona, tiene cambios accidentales: aumentará su peso o su talla (cambio cuantitativo), cambiará el color de su cabello (cambio cualitativo), y cambiará de lugares por mudanzas y otros avatares (cambio local). Este último cambio es lo que llamamos movimiento, es decir, un cambio en la ubicación espacial. Como podemos ver, el cambio sustancial afecta al ser, haciendo que este pase a ser otra cosa, mientras que los cambios accidentales no afectan el ser: aunque subamos de peso, nos aparezcan canas o nos mudemos a un piso en Libertador, seguimos siendo lo que somos, es decir, una persona.
El argumento aristotélico de la potencia y el acto, en fin, pareció ofrecer una solución definitiva al problema del cambio, pero la teoría de Heráclito no había muerto. Fue circulando de generación en generación y retomada por nuevos filósofos como por ejemplo Proclo, hasta que llegamos finalmente a Hegel. En lo que sigue, vamos a sistematizar la teoría dialéctica del cambio incluyendo los aportes interesantes de Marx, Rubinstein, Piaget y otros autores que han aplicado fecundamente el planteo dialéctico en el terreno de la ciencia, es decir, han utilizado la máquina de pensar dialéctica como estrategia de investigación.

El pensamiento dialéctico va a partir de dos enunciados básicos: 1) la realidad cambia permanentemente, 2) la realidad es un todo de partes interconectadas, y 3) la realidad es contradictoria. El primero de ellos nos dice que el cambio es un hecho, mientras que el último especialmente enuncia otro hecho que nos permite explicar el primero.
Examinemos el primer enunciado que, traducido al lenguaje tan caro a los filósofos, equivaldría a "el ser está en perpetuo devenir". La dialéctica no se interesa tanto en el ser como en el cambio del ser, es decir, no le interesa qué es un árbol en abstracto sino como la semilla se ha transformado en árbol y cómo éste luego se transformará en un palo de amasar.
Contra esta idea podría argumentarse que hay cosas que no cambian, como las piedras del desierto o el carácter de ciertas personas. La dialéctica refutará estos planteos afirmando que, si a veces consideramos que las cosas no cambian es porque los cambios o bien son imperceptibles (como la piedra que va siendo erosionada lentamente por los elementos), o bien son internos (como las transformaciones químicas que acontecen en el interior de la célula).
Al afirmarse que los cambios ocurren permanentemente se está afirmando que los cambios son continuos, que el ser, en su devenir, no hace un alto en la huella y descansa, quedándose estático. El cambio es, para usar una expresión de Fray Mocho, volvedor como pato de laguna. Todo proceso, en efecto, se compone de varios sub-procesos, y así sucesivamente hasta llegar a los cambios imperceptibles y aún a los

internos, con lo cual no es posible llegar a ninguna unidad mínima de tiempo donde el ser permanezca estático.
El segundo enunciado dialéctico afirmaba que la realidad es un todo de partes interconectadas, lo que viene a justificar el porqué los cambios ocurren ininterrumpidamente. Un cambio en una cosa generará cambios en otras cosas por existir una conexión entre ellas. Los cambios, aunque sí son aislables a los efectos de ser estudiados, no son aislados, porque "todo está relacionado con todo". Cualquier proceso influye inevitablemente sobre todos los otros porque todos están interrelacionados. Un cambio de actitud en un adolescente influye sobre la conducta de sus padres, la que influirá a su vez sobre sus amigos. Y del mismo modo, una explosión solar influye sobre el comportamiento de las aves, etcétera. Jorge Luis Borges intuyó estas cuestiones cuando en un poema se preguntaba qué relación podría haber entre elementos tan aparentemente distintos como el polvo acumulado en su biblioteca y la materia cósmica interestelar.
Naturalmente que afirmar que las cosas cambian siempre no es ningún mérito del modo de pensar dialéctico: cualquiera puede darse cuenta de los cambios observando su entorno y sin ser un filósofo avezado, e incluso ya dijimos que Aristóteles aceptaba los cambios sin ser él mismo un pensador dialéctico.
Pero entonces, ¿dónde está la originalidad del planteo dialéctico? Su mérito no consistió en decir que hay cambios, sino en suministrar una original explicación del cambio, para lo cual deberemos adentrarnos en el tercer enunciado de la dialéctica, que sostiene que la realidad es contradictoria.
Para ciertas mentalidades esto es sencillamente absurdo. Las cosas no pueden ser y no ser al mismo tiempo, pero para uno que esté habituado a indagar realidades altamente cambiantes como el psiquismo humano, sí resulta concebible pensar la realidad como contradictoria. A todos nos ha pasado alguna vez querer hacer algo y al mismo tiempo no querer hacerlo, querer y no querer estornudar, querer dar un examen y al mismo tiempo no querer darlo, amar y odiar al mismo tiempo a otra persona. Incluso en nosotros coexisten las tendencias hacia la vida y la muerte, como cuando buscamos sobrevivir pero al mismo tiempo nos autoagredimos, etcétera. La vacilación, por ejemplo, es una actitud que nos permite inferir la existencia de pares antitéticos en todos nosotros. En general, la persona que se psicoanaliza suele estar más sensibilizada para captar estas tendencias opuestas en su ser, sobre todo cuando descubre sus inclinaciones a boicotear el tratamiento y sus deseos de curarse.
Las contradicciones del ser son más ostensibles en el ser humano, pero para la dialéctica toda la realidad, y no sólo la humana, es contradictoria. La vida y la muerte no son sino casos particulares de la construcción y la destrucción. La fuente de la vida es, paradójicamente, un ser inanimado como el sol, y a su vez de los seres vivientes surgirá nuevamente lo inanimado, de manera que todo ser contiene en sí mismo el germen de su propia destrucción. Ya lo decía Heráclito: de la vida nace la muerte, de la muerte la vida, del amor el odio y del odio el amor, de la paz la guerra y de la guerra la paz.
Del mismo modo, en el sol se producen una serie de reacciones químicas que muy a la larga desembocarán en su propia destrucción: el sol contiene potencialmente otra cosa, un no-sol, es decir, lo contradictorio de sol. El médico, en la medida en que su función es curar, tiende a su propia destrucción como profesional, porque si todos resultan curados, el médico ya no será más necesario.

La afirmación según la cual la realidad es contradictoria podemos enunciarla más elegantemente, y por utilizar un lenguaje más hegeliano, diciendo que "el ser contiene inmanentemente su propia negación", donde 'inmanentemente' significa en sí mismo, dentro de sí.
A partir de aquí, teóricamente pueden ocurrir dos cosas: o bien la contradicción del ser se mantiene indefinidamente sin resolverse, o bien la contradicción tenderá a resolverse. En el primer caso los elementos contradictorios coexisten pacíficamente en forma permanente y eterna, y en el segundo caso los elementos luchan entre sí porque no hay lugar para dos. El planteo dialéctico optará por esta última alternativa: de otra manera no podría explicar el cambio pues la dialéctica nos dirá que las cosas cambian porque se resuelven sus contradicciones internas. Repetimos esta última idea porque es la importantísima conclusión que podemos extraer en esta primera nota sobre la dialéctica como estrategia de pensamiento: "la realidad cambia cuando la contradicción se resuelve". En el próximo ítem profundizaremos más esta idea, mostrando que la dialéctica admite por lo menos dos formas de resolución de contradicciones: la diádica y la triádica.

En síntesis:



Soluciones diádicas y triádicas

En nuestro ítem anterior habíamos llegado a la conclusión de que los cambios se producen cuando el ser va resolviendo sus contradicciones internas. Estas, en efecto, no pueden mantenerse indefinidamente sin resolver: tarde o temprano lo harán, y decimos entonces que el ser ha cambiado. Así por ejemplo, en la psicoterapia el paciente va cambiando a medida que resuelve sus conflictos, donde 'conflicto' es la denominación que adquiere la contradicción cuando hacemos referencia al psiquismo.
Recordemos, en efecto, que la dialéctica supone dos principios básicos: que el ser cambia, y que el ser es contradictorio. A partir de ambos principios, la estrategia dialéctica concluye que el cambio se produce por resolución de contradicciones.

Sin embargo, la mera existencia de contradicciones en el ser no es suficiente para que se produzcan cambios. Las contradicciones son una condición necesaria, mas no suficiente para el cambio, lo cual quiere decir que debe cumplirse otro requisito más.
Este requisito es el siguiente: los aspectos contradictorios del ser deben oponerse, enfrentarse, luchar entre sí con el fin de que la contradicción pueda ser superada y resuelta de una u otra manera. Esquemáticamente, entonces, podemos decir que la contradicción más la lucha da como resultado el cambio.

Examinaremos ahora las formas en que puede entablarse esta lucha. A lo largo de la historia del pensamiento dialéctico vamos a encontrar descriptas dos maneras de resolución de contradicciones: la solución diádica y la solución triádica.
Supongamos que se me presenta un conflicto: tengo ganas de ir al cine pero al mismo tiempo no tengo ganas de ir al cine. Alguna vez habremos pasado por esta situación o por otra similar, como tener ganas y no tener ganas de estudiar, de estornudar, de ir al baño, de fumar, etcétera. Frente a tales situaciones, no puedo mantenerme indefinidamente en estas incertidumbres y entonces, para resolver la cuestión de una vez por todas podré recurrir a dos tipos de solución:
a) Elijo ir al cine (o bien elijo no ir): esto significa que prefiero una de ambas alternativas, excluyendo la otra. Es una especie de lucha militar donde una opción gana y la otra pierde. Al ser una lucha entre dos de donde resulta un vencedor y un perdedor, se trata de una solución diádica: ganar o perder, esa es la cuestión, y no hay una tercera alternativa.
A veces el afán de ganar estimula el ingenio del contendiente, como el viejo truco de la moneda, donde el papá se aprovecha de la inocencia de su hijo y le dice: "Si sale cara yo gano, y si sale seca vos perdés".
b) La segunda solución implica que voy a elegir una tercera alternativa, como por ejemplo ver una película por televisión. Estamos hablando aquí de una solución transaccional, de una lucha más diplomática que militar, ya que aquí no se trata de ganar o perder, en forma excluyente, sino que ambos opuestos en pugna ganan algo a costa de perder otro tanto. Ver una película por televisión es una forma de ir al cine (porque veo una película) y al mismo tiempo una forma de no ir al cine (porque me quedo en mi casa). Se trata de una solución triádica porque hay tres elementos: los opuestos que entran en conflicto y la tercera solución transaccional entre ambos, que satisface al mismo tiempo a los dos primeros.
Hay quienes prefieren este planteo triádico; después de todo como dice el proverbio ruso, un mal acuerdo vale más que una buena batalla. Y entre quienes han elegido este modelo están, en economía política Carlos Marx, y en psicología, Jean Piaget.
Acerca del primero tendremos oportunidad de hablar más adelante. En cuanto a Piaget, plantea en efecto la génesis de la inteligencia en forma dialéctica triádica: en cualquier momento de este proceso surge alguna contradicción, como por ejemplo cuando un nuevo estímulo ambiental produce un desequilibrio en la estructura preexistente. A continuación, el sujeto intentará resolver esta contradicción interviniendo activamente en el proceso de reequilibramiento, que eventualmente terminará en la construcción de una nueva estructura más estable y más adaptativa.
Pero en psicología encontramos también enfoques diádicos. Henri Wallon, uno de los maestros de Piaget y de alguna forma el inspirador del enfoque genético en psicología, es quizá el primero en introducir el planteo dialéctico diádico en aquella disciplina. En

cada uno de los estadios evolutivos que él menciona surgen contradicciones -de otra manera su enfoque no sería dialéctico- sólo que esas contradicciones se resuelven cuando una de las dos instancias en pugna predomina sobre la otra, pudiendo invertirse o no esta predominancia en el estadio siguiente, que no es concebido como tercera solución transaccional.
Los opuestos mencionados por Wallon son por ejemplo fase anabólica-fase catabólica, polos centrífugo-polo centrípeto, etcétera. Se trata siempre de dos funciones que van alternándose en el primer plano, quedando la otra en estado latente. Por ejemplo, en el estadio impulsivo-motriz (0-8 meses) predomina la fase anabólica porque el bebé tiende a acumular o restablecer energías (a través del sueño) más que a gastarla. Luego, en la etapa donde el niño comienza a caminar, comenzará el predominio del polo centrífugo, por concentrar el niño su energía más en la exploración del medio ambiente que en la construcción de su yo. Se trata de soluciones diádicas porque siempre hay dos elementos opuestos sin una síntesis globalizadora: los elementos no se sintetizan, sino que se alternan con predominancia de uno u otro.
Karl Jung es otro autor donde advertimos un neto predominio del enfoque diádico, cuando concibe el psiquismo en términos de oposiciones o polaridades: extravertido-introvertido, etcétera. De idéntica forma, Kurt Lewin también propone un modelo del mismo tipo cuando desarrolla su teoría den cambio de hábitos: en el psiquismo coexisten dos tendencias opuestas, la tendencia al cambio y la resistencia al cambio. Un nuevo hábito puede sustituir al anterior si cambiamos la relación entre ambas fuerzas actuando sobre la resistencia al cambio, de lo que resultará un aumento de la tendencia al cambio para el mantenimiento de un equilibrio cuasiestacionario.
Los partidarios de la tesis de la realidad diádica hablan, entonces, simplemente de opuestos contradictorios: aquí no hay una tercera solución. Sólo se habla de un predominio de uno u otro de los opuestos (en Pedrito predomina el Yin), o de una alternancia de predominios (en su nueva vida Pedrito puede adquirir un predominio Yang), e incluso hasta se habla también de una interacción mutuamente enriquecedora entre los opuestos sin que ello implique una solución transaccional diferente. Gastón Bachelard habla por ejemplo, en el contexto del conocimiento científico, de una interacción mutuamente beneficiosa entre razón y experiencia donde una rectifica a la otra, y viceversa.
En el pensamiento freudiano, por otro lado, encontramos conceptos diádicos y conceptos triádicos. Entre los primeros están sus conocidas polaridades de la vida anímica: actividad-pasividad, sadismo-masoquismo, fálico-castrado, etcétera. Entre los segundos, en concepto de síntoma psiconeurótico, entendido como una solución transaccional entre el deseo y la defensa, los polos opuestos.
Considerando un punto de vista más histórico-filosófico, la solución diádica aparece en un Heráclito, como hemos visto, y aún antes en la filosofía oriental con la dualidad yin-yang. Para la solución triádica en cambio deberemos esperar casi dos mil años con Hegel, pensador en quien el planteo dialéctico alcanza su máxima sofisticación. Entre ambos extremos encontramos un Proclo, filósofo neoplatónico que es diádico desde el punto de vista del contenido, pero formalmente triádico. Más adelante tendremos oportunidad de discutir los puntos de vista de estos pensadores, incluido Platón.

En general, nuestra educación primaria, secundaria y hasta universitaria siguió siempre los lineamientos de la lógica tradicional, o sea aquella que prescribe que, si

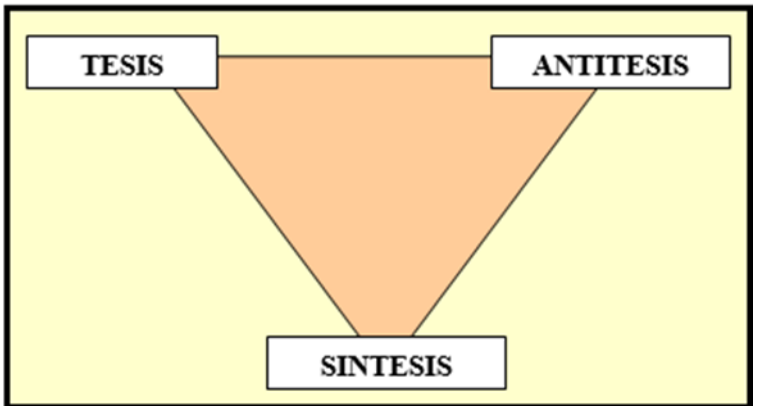
queremos razonar bien, no debemos contradecirnos: la contradicción resultaba ser una especie de pecadillo que violaba el sagrado principio de no-contradicción, principio central en esta lógica ortodoxa que hemos heredado de Aristóteles.
Enseñar una lógica que, como la dialéctica, aceptaba abiertamente la contradicción equivalía a subvertir el statu quo desde el marxismo y el comunismo ya que, de legitimar la contradicción a proclamar la lucha de clases había un solo paso. En rigor, esta idea no es del todo correcta: autores como Piaget, que utilizaron profusa y prolíficamente el enfoque dialéctico, no tenían ni la sombra de comunistas. De hecho su interés principal en la juventud no fueron los -por entonces- nuevos vientos comunistas, sino los moluscos.

Este comentario sobre la educación en la no-contradicción viene a cuento porque nos sugiere un problema interesante y fundamental para la comprensión de la estrategia dialéctica, y que podemos resumir en el siguiente interrogante: ¿qué es lo contradictorio: nuestro pensamiento o la realidad?
La respuesta a esta cuestión deberá orientarse en dos etapas sucesivas:
a) Si consideramos, al más puro estilo hegeliano, que el pensamiento forma parte del conjunto de la realidad, nos quedarán tres opciones: o bien ambos encierran contradicciones, o bien ambos no encierran contradicciones, o bien la realidad tiene una parte que es contradictoria (aquella identificada con el pensamiento), y el resto no. Cualquiera de estas tres proposiciones puede ser analizada por separado, pero aquí nos vamos a simplificar, y admitiremos como verdadera, según y conforme el planteo dialéctico, solamente la primera opción: pensamiento y realidad encierran contradicciones. La segunda opción es falsa porque es un hecho que podemos contradecirnos al razonar (es decir, podemos razonar mal), y la tercera opción también lo es porque habíamos indicado que un principio básico de la dialéctica era que la realidad encierra contradicciones.
b) Admitido que pensamiento y realidad incluyen contradicciones, podemos ahora preguntarnos si hay alguna relación entre ambas. Lefevre (1972) plantea por ejemplo, desarrollando una idea de Hegel, que existe indudablemente la posibilidad de contradecirnos al pensar, lo cual no es un error porque pensamos sobre la realidad y sabemos que esta es contradictoria; y así, si pensamos sobre lo real no podremos evitar contradecirnos a riesgo de no pensar objetivamente (es decir no pensando sobre lo real). Pero, de la misma forma y en tanto en la realidad las contradicciones tienden a resolverse, también el pensamiento en su actividad sintética debe también resolverlas (destaquemos que la actividad analítica previa del pensamiento es la que discrimina cuales son los elementos contradictorios). En suma: pensamiento y realidad son ambos contradictorios pues el primero refleja la segunda, que es contradictoria en sí misma.
Autores contemporáneos como Popper sonreirían sarcásticamente al escuchar estos planteos, pero sus críticas las desarrollaremos al hablar de Hegel, más adelante.

Admitido que la realidad es contradictoria y que existe una tendencia hacia la resolución de la contradicción, nos resta la pregunta acerca de si la realidad es diádica o triádica. Nuevamente encontramos aquí opiniones divididas. Mientras unos dicen que es diádica, otros dicen que es triádica. Un tercer grupo son los filósofos idealistas de entrecasa, según los cuales todo es según el color del cristal con que se mira: donde unos ven diadas, otros podrán ver triadas, o viceversa, pero esta cuestión, como todo

problema filosófico, está lejos de ser resuelta definitivamente. Algunos autores (Yáñez Cortés, 1981), por ejemplo, hacen una lectura triádica de la diada razón-experiencia de Bachelard, y ofrecen como tercera solución sintetizadora y superadora de las anteriores el experimento.
Este artículo discurrirá casi exclusivamente por los carriles del enfoque dialéctico triádico, no sólo por ser el más difundido sino además porque ha demostrado ser el más fecundo. Para ello, comenzaremos hablando de la unidad básica de análisis triádico: la triada dialéctica.

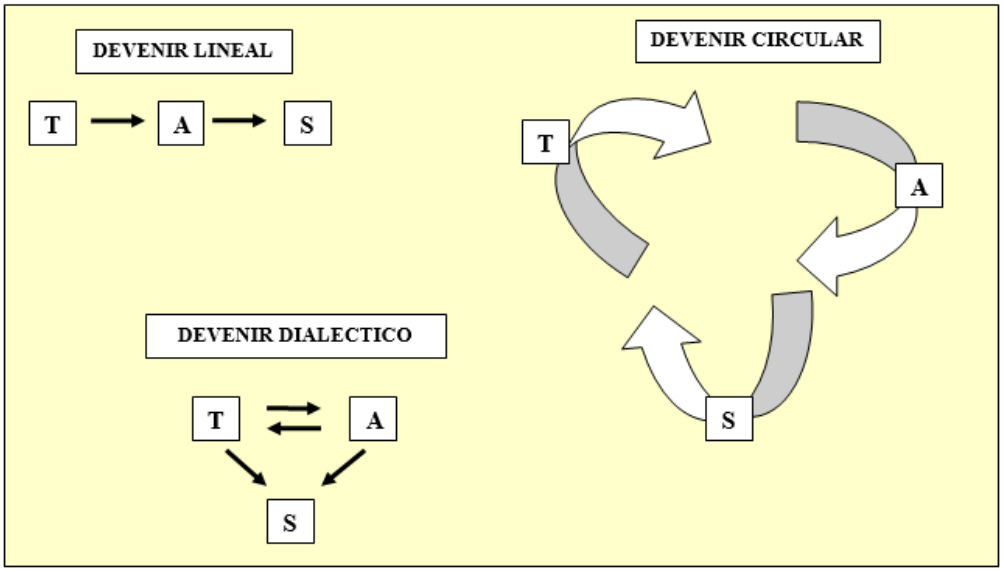
La triada dialéctica.- La dialéctica no estudia objetos estáticos sino procesos, cambios, transformaciones. Todo proceso a su vez podemos entenderlo como infinito, o bien como acotado por un comienzo y un final. Desde Hegel, por ejemplo, el devenir de lo real tenía un principio (una primera cualidad indeterminada) y un fin (el Espíritu Absoluto). En cambio, fuera de un contexto filosófico y tomando a la dialéctica como estrategia científica, las cosas no son tan terminantes como en Hegel y en general se admite -explícita o implícitamente- que los procesos no tienen ni principio ni fin.
Sin embargo, no podemos estudiar un proceso indefinidamente. Tenemos que acotarlo un poco artificialmente, por ejemplo: "estudiaremos la niñez desde los dos a los diez años", o "la vida humana desde el nacimiento hasta la vejez", o "el tratamiento desde la instalación de la transferencia hasta el primer insight", etcétera.
Pero sea cual fuere el tramo que elijamos, si queremos estudiarlo dialécticamente ese tramo deberá incluir por lo menos una "triada". La triada pretende describir cómo devienen dialécticamente las cosas, y como su nombre lo indica contiene tres elementos: dos polos contradictorios entre sí, y la resolución de esa contradicción, que es el tercer elemento. Con esto queda armada la triada dialéctica, que podríamos definir como un modelo mínimo de inteligibilidad de lo real en términos de oposiciones y resolución transaccional de oposiciones.



Esquema 2.1

Vamos ahora a la terminología clásica: los elementos contradictorios se llaman tesis y antítesis, y su resolución dialéctica se llama síntesis. La triada así planteada suele representársela mediante un triángulo invertido (esquema 2.1). Este tipo de recurso gráfico tiene su sentido, y es conceptualmente equivalente a un esquema en espiral tal como suele utilizarlo Pichon Riviére, un psicólogo social particularmente adicto al enfoque dialéctico de los problemas grupales.

En efecto, el devenir dialéctico no es un devenir lineal ni circular, sino un devenir en espiral (esquema 2.2), que no debe ser confundido con los primeros. La secuencia lineal puede sugerirnos peligrosamente que la tesis es temporalmente anterior a la antítesis, cuando dialécticamente no es forzosamente así, pudiendo ser simultáneos. Además, en la forma lineal aparece una relación indirecta entre tesis y síntesis, cuando en rigor la tesis, así como la antítesis, están directamente relacionadas con la síntesis porque ambas se resuelven en ésta última.



Esquema 2.2

Por su lado, la secuencia circular nos sugiere algo que es también muy antidialéctico: que la síntesis vuelva a convertirse nuevamente en la tesis. Hemos visto ya que la síntesis es algo, por lo menos parcialmente, novedoso respecto de la tesis y que, si bien la síntesis incluye lo anterior, también lo supera. En un ejemplo psicoanalítico: en la adultez podemos volver a utilizar las mismas defensas que usábamos cuando niños, pero no actúan de la misma forma: si un adulto se queda en la oscuridad o su madre se fue de viaje, no se pone a llorar, y tal vez solamente se sienta un poco intranquilo.
Puede llamarnos la atención el porqué de la terminología 'tesis' y 'antítesis', vocabulario este que por otra parte Hegel no usó casi nunca. Ambas expresiones derivan de algo que ya habíamos establecido: entre la tesis y la antítesis hay una contradicción, que se resuelve en la síntesis. Podemos explicar esto de otra manera: para que el ser (tesis) pase a ser otra cosa distinta (síntesis), previamente tiene que dejar de ser lo que es, o sea debe pasar por un momento de no-ser (antítesis del ser). El niño, antes de ser adolescente, pasa por un momento de "no-niño" (antítesis) donde no es nada: ni es niño ni es adolescente. Este vacío es incluso registrado como experiencia psicológica por el púber cuando por ejemplo advierte que algunas personas le dicen vos y otras usted.
Por último, señalemos que si hemos considerado la triada como unidad de estudio de procesos dialécticos, ello no significa que ellas estén aisladas, habida cuenta del supuesto según el cual el devenir el continuo y permanente. Así, las triadas se encadenan unas a otras de forma tal que la síntesis de una es la tesis de la triada siguiente, y así en forma sucesiva, cosa que tendremos oportunidad de aclarar con mayor detalle más adelante.

Supresión, conservación y superación.- Otra forma de describir este devenir dialéctico es diciendo que todo proceso implica, simultáneamente, una supresión, una conservación y una superación. Como todo proceso, tendrá un punto de partida A y un punto de llegada B: entre A y B ocurrirá entonces una supresión, una conservación y una superación (esquema 2.3).

	A	➔	B	
1	SI	➔	NO	SUPRESION (momento crítico-negativo)
2	SI	➔	SI	CONSERVACION
3	NO	➔	SI	SUPERACION (momento constructivo-positivo)

Esquema 2.3

Supresión significa que todo cambio implica siempre una pérdida, algo que se suprime. Una característica que SI estaba antes después NO está más. Es así que perdemos la inocencia infantil, ciertas amistades, los dientes de leche (y luego la dentadura). Asimismo, algunos reflejos innatos terminan también desapareciendo como tales, etcétera. Para usar una terminología más propia de Hegel, esta supresión es el llamado momento crítico-negativo del proceso.

Conservación implica que en todo cambio hay algo que se mantiene, que permanece invariable. Desde la niñez a la senectud se mantiene constante por ejemplo la identidad personal, el sí-mismo o como se lo quiera llamar, o sea, aquello que hace que podamos reconocernos como nosotros mismos en aquella foto vieja de la infancia. En otro ejemplo, desde Freud el ello se mantiene siempre presente y actuante a pesar de nuestros cambios y de nuestras crisis vitales. Y esto independientemente de que en ciertas etapas como la pubertad o la menopausia el ello incremente la intensidad de su actividad pulsional, y aún así se trata de cambios cuantitativos, no cualitativos, que son lo que en el fondo interesan a la dialéctica.

La conservación nos muestra asimismo que ningún cambio es total, sino parcial, ya que siempre hay algo que se conserva. La dialéctica propone así una tesis discontinuista moderada, no absoluta. Tampoco se funda en un simple continuismo ("todo permanece igual"), pues además de la conservación existe también una supresión y, como veremos, también una superación.

Superación significa aparición de nuevos elementos y características en el proceso: lo que antes NO estaba, ahora SI aparece como novedoso. Por ejemplo, aparece en cierto momento del desarrollo evolutivo el superyó, para desgracia de varios, o las estructuras operatorias que, desde Piaget, no existían en la primera infancia. La superación se corresponde conceptualmente con lo que Hegel llamaba el momento constructivo-positivo de todo proceso.

No debemos otorgarle a la expresión "superación" una connotación valorativa, o el sesgo eugenésico o moral que pudiese tener. Cuando en un contexto dialéctico decimos que el ser evoluciona, no estamos diciendo necesariamente que el ser pasa de un estadio menos perfecto a uno más perfecto, o desde el mal hacia el bien, o desde algo indeseable a algo deseable. La expresión "evoluciona" la tomaremos en un sentido similar al que se usa en física cuando se dice que un gas "evoluciona", es decir avanza a través de sucesivas etapas, para bien o para mal.

Así por ejemplo, una enfermedad evoluciona, progresa en un sentido dialéctico incluso cuando se agrava. La involución senil es en rigor una evolución del ser hacia un nuevo hito: la muerte. Ciertos autores no han comprendido cabalmente esta cuestión, como Pichon Riviére, quien parece relacionar la enfermedad con la detención de un devenir dialéctico, cuando en rigor debemos concebirla como un proceso evolutivo hacia formas no deseables, pero proceso dialéctico al fin, tal como lo había planteado Freud al afirmar que el síntoma es el resultado de la resolución de contradicciones intrapsíquicas.

Negación analítica y negación dialéctica.- Volviendo a nuestro esquema 2.3, advertiremos en él la presencia de dos adverbios de negación: el NO de la supresión y el NO de la superación. Considerados aisladamente, se trata de negaciones analíticas, es decir de negaciones tal como las entendemos en la vida cotidiana, pero consideradas en su contexto dialéctico, es decir, en relación con los otros dos aspectos del proceso, son negaciones dialécticas. Distingamos entonces la negación analítica de la negación dialéctica.

La negación analítica es un 'no' rotundo, destructivo, pues destruye la afirmación. Es como si yo afirmara algo y después lo niego: como resultado no obtengo nada, porque la afirmación quedó anulada con su negación.

La negación dialéctica no destruye la afirmación, sino que la incluye: equivale a decir "no pero sí". Si tuviéramos que ponerle sexo a las negaciones, diríamos que la negación analítica es una negación masculina, y la negación dialéctica es una negación femenina. La negación analítica es rotunda y destructiva, tal como cuando el padre le dice que 'no' a sus hijos: "cuando digo no es no". La negación dialéctica es en cambio femenina, es un "no pero sí", que no debe confundirse con la falsa seducción de la negación histérica que es al revés, o sea "sí pero no".

Los filósofos amantes de la diarrea verbal dirían que la negación dialéctica tiene una negatividad positiva (no pero sí), mientras que la negación analítica tiene una negatividad negativa (no, es no).

Cuando Freud habla sobre la negación en el artículo homónimo, lo que está planteando es una negación dialéctica, al afirmar que cuando un paciente dice que "esto NO lo pensé nunca", es porque inconcientemente SI lo pensó, o sea, es un "no pero sí". El analista se encargará luego de 'persuadir' al paciente de su error, y no por nada S. Kent decía que la psiquiatría es el único negocio donde el cliente nunca tiene razón. Examinemos brevemente con mayor detalle porqué los "no" de la supresión y de la superación son negaciones dialécticas.

Consideremos la negación de la supresión. Si se tratase de una negación analítica, diríamos que al comienzo del proceso SI existía cierta característica y luego desaparece totalmente, o sea, la negación destruye la afirmación original. Pero como se trata de una negación dialéctica, lo que al principio aparece como característica del ser no se esfuma luego totalmente sino que se transforma en otra cosa: se produjo una supresión dialéctica. Según Piaget, nacemos con ciertos reflejos que luego no desaparecen totalmente, sino que se transforman en esquemas de acción: así, los reflejos de succión y palmar se evolucionarán, respectivamente, hacia los esquemas de acción de la succión y de la prensión. De idéntica manera, las células que mueren en un organismo no se transforman en nada sino en otro tipo de sustancia que continuará el ciclo natural de la materia, y eventualmente podrá integrar nuevas estructuras vivientes.

Examinemos ahora la negación de la superación. Si fuese una negación analítica, al comienzo NO habría absolutamente nada y luego de esta nada aparecería algo nuevo. Pero dialécticamente nada surge de la nada: lo que aparece como nuevo estaba antes en potencia, y ahora se actualiza. Se trata entonces nuevamente de un "no pero sí". El adolescente que aparece estaba ya en el niño en potencia, actualizándose luego como tal. Nótese que utilizamos una terminología aristotélica (acto y potencia), pero que resulta perfectamente asimilable al planteamiento dialéctico. La diferencia entre la teoría del cambio aristotélica y la dialéctica tiene relación con otra cuestión: la no aceptación o la aceptación del no-ser. Aristóteles fue al respecto bastante congruente: así como siendo físico le tenía horror al vacío (el famoso "horror vacui"), en el plano metafísico negó paralelamente la existencia del no-ser.
Detrás de la estrategia dialéctica del pensamiento subyace una lógica, tradicionalmente llamada lógica dialéctica. En nuestra próximo ítem comenzaremos explicando sus principios y sus leyes, e iremos contraponiéndola a otra lógica que, como la lógica analítica, es más familiar de acuerdo a nuestra tradicional educación aristotélica.

Lógica analítica y lógica dialéctica

Hemos dicho que nuestra educación oficial no incluye normalmente el estudio de una lógica dialéctica, sino el de una lógica analítica, o más simplemente lógica, a secas. Es esta última la lógica que siempre nos han enseñado: la lógica del silogismo, de las tablas de verdad, del modus ponens y del modus tollens. A este tipo de lógica suele también llamársela lógica formal, denominación a nuestro entender demasiado estrecha, porque por definición toda lógica, aún la dialéctica, es formal: por ejemplo, la triada dialéctica que hemos visto en la nota anterior es una pura forma, que puede "llenarse" con muchos contenidos distintos.
No obstante esta semejanza fundamental, hay algunas diferencias entre la lógica analítica y la dialéctica, que procuraremos sistematizar en la nota presente.

1) Pensamiento y realidad.- En primer lugar, la lógica analítica se ocupa del pensamiento, y la lógica dialéctica se ocupa de lo real. Ambas establecen ciertas leyes: las leyes analíticas prescriben cuándo un razonamiento es válido y cuándo no, de allí que a veces se las considere reglas o prescripciones del 'buen pensar'.
En cambio las leyes dialécticas nada nos dicen sobre la validez del razonamiento, sino nos hablan acerca de cómo y porqué la realidad deviene, cambia, se transforma. Estas leyes resultan ser inviolables ya que cualquier cosa que hagamos para cambiar el devenir, o incluso para detenerlo (como cuando obstaculizamos un tratamiento por resistencias), nuestras mismas acciones son a su vez procesos reales, y como tales también sometidas al régimen de las leyes dialécticas. Las leyes de la lógica analítica son en cambio violables: todo el mundo alguna vez razonó mal.
La lógica dialéctica nos informa, entonces, acerca de cómo ocurren los procesos en la realidad, circunstancia que llevó a Hegel a calificarla como una 'lógica del contenido', por oposición a la lógica analítica que es formal, por atender a la forma del razonamiento, que es aquello de lo cual depende su validez.
Efectivamente, la lógica analítica se ocupa de la forma más que del contenido, pues el tipo de validez que más le interesa (la validez formal) depende exclusivamente de la

forma del razonamiento y no de su contenido temático: se interesa más en 'cómo' razonamos (forma) que sobre el 'qué' razonamos (contenido).
No obstante, la caracterización hegeliana de la lógica dialéctica como lógica del contenido puede ser peligrosa. Hemos dicho que toda lógica es, desde el vamos, formal. Incluso la lógica dialéctica se ocupa de la forma en cómo ocurren los procesos y los cambios, sean cuales fuesen sus contenidos específicos: el desarrollo de una semilla deviene formalmente igual que el desarrollo de una estrella o de una enfermedad, esto es, según el esquema tesis-antítesis-síntesis.
En este sentido puede compararse la lógica dialéctica con una máquina, como por ejemplo una máquina inyectora de la industria plástica. Por un extremo se vierte plástico líquido y por la otra sale una pieza moldeada. Del mismo modo la realidad va 'moldeándose' o procesándose según la forma dialéctica.
Podríamos concebir que el pensamiento mismo, estudiado por la lógica analítica, es un proceso real más, y por lo tanto estaría sometido también a las leyes dialécticas. Esto es verdad, y no hace más que confirmar que las lógicas analítica y dialéctica no son mutuamente excluyentes, como lo sugiere el hecho de que una no acepta contradicciones y la otra sí.
En efecto, un razonamiento puede ser examinado desde el punto de vista de su validez (y entonces lo estudia la lógica analítica), o bien como un proceso mental, como devenir de aquella parte de la realidad llamada pensamiento (y entonces lo estudia la lógica dialéctica). Esta cuestión fue rozada por Hegel cuando postuló su principio de identidad entre la razón y la realidad.
La expresión 'dialéctica' tiene, en fin, muchas acepciones, pero en este contexto estamos adoptando el sentido heraclíteo-hegeliano, a saber, la dialéctica como un modo peculiar de devenir del ser. Así concebida, la dialéctica es ante todo una metafísica en la medida en que se pronuncia sobre el ser, pero es también un método en cuanto establece una secuencia de pasos para estudiar ese modo peculiar de devenir.
Incluso, hasta podríamos considerar a la dialéctica como una física, y más concretamente compararla con una de sus ramas: la cinética, ya que tanto la una como la otra estudian cambios, sólo que la cinética se circunscribe a los cambios espaciales de los cuerpos, esto es, al movimiento.
La dialéctica es más abarcativa: estudia los cambios en general, y no sólo los cambios de posición en el espacio. Así, la dialéctica incluirá también los procesos discursivos del pensamiento, pues estos son también reales. Desde ya, sería inconcebible una física que estudiara los movimientos espaciales del pensamiento.
El paralelismo entre la dialéctica y la física se acentúa todavía más en cuanto vemos que el enfoque dialéctico estudia los procesos tanto desde el punto de vista cuantitativo como del cualitativo, como veremos más adelante, cosa que también hace la física newtoniana desde el punto de vista cuantitativo y cosa que alguna vez hizo la física aristotélica desde el punto de vista cualitativo.

2) Categorías dinámicas, temporales e históricas.- Una segunda distinción entre ambas lógicas alude a las categorías que utilizan como marco de referencia para sus respectivos estudios. Se suele decir que la lógica analítica se rige por categorías estáticas, atemporales y ahistóricas, y la dialéctica por categorías dinámicas, temporales e históricas.

En efecto, la dialéctica adopta un triple punto de vista para estudiar la realidad: dinámico, temporal, e histórico. Dinámico en su doble sentido de estudio de cambios, transformaciones, movimientos, y de estudio de fuerzas en conflicto, enfrentadas por contradicciones. Temporal, porque no hay cambios sin tiempo, sin un antes, un durante y un después. Histórico, porque la dialéctica concibe todo cambio en función de un cambio anterior, y como origen de un cambio subsiguiente, o sea, existe cierto ordenamiento, cierta legalidad en la secuencia de procesos. De hecho, bien podemos concebir, aunque no es el caso de la dialéctica, un enfoque temporal pero a-histórico, como cuando pensamos que la realidad presenta cambios en el tiempo pero ellos son caóticos, desordenados e impredecibles, es decir, donde cada fragmento de proceso no viene determinado por uno anterior ni determinará al proceso subsiguiente. Por ejemplo, cierta interpretación del principio de incertidumbre de Heisenberg, en física.

La lógica analítica, en cambio, estudia el razonamiento desde un punto de vista estático, atemporal y ahistórico. Es verdad que los razonamientos sufren cambios con el tiempo (hoy pensamos de una manera y mañana de otra), pero cuando queremos determinar su validez detenemos el tiempo y analizamos 'este' razonamiento y no su ulterior modificación.

Hay además otra razón referida a la atemporalidad. La expresión 'luego', engarzada entre las premisas y la conclusión de un razonamiento, no designa una procedencia temporal sino lógica, implicativa, y en este sentido el razonamiento se encuentra fuera de todo contexto temporal a la hora de decidir su validez o invalidez. Cuando decimos "Todos los perros ladran, luego mi perro ladra", no estamos diciendo que primero debe ocurrir que todos los perros ladren para que después mi perro pueda ladrar. Puede ocurrir en efecto que mi perro ladre sin que lo demás ya lo estén haciendo, o sea, que mi perro sea un ladrador solitario.

Consiguientemente, el 'luego' no separa algo que ocurre antes de algo que ocurre después, sino que marca una relación de implicación: "todos los perros ladran" implica que "mi perro ladra", lo cual nada tiene que ver con un antes y un después temporales. Por ello, es mejor utilizar en vez del "luego", el "por lo tanto", o el "por consiguiente", que designa mejor la relación de implicancia deductiva.

Decíamos que la lógica analítica es también ahistórica, esto es, prescinde de toda consideración histórica. Esto puede interpretarse de dos maneras, ambas correctas:

a) Los principios y las leyes de la lógica analítica están más allá de cada época histórica: el principio de identidad vale tanto para los griegos como para la cultura actual, y como para cualquier cultura primitiva. Podría aquí argüirse que, conforme ciertas investigaciones antropológicas de orientación psicoanalítica, el pensamiento mítico de las culturas primitivas viola el principio de identidad o el principio de no contradicción, lo cual es indudablemente cierto. Pero debemos aclarar que la lógica analítica, si hemos de hablar en términos psicoanalíticos, estudia las leyes que rigen el proceso secundario, no el primario. Y el proceso secundario funciona según las mismas leyes más allá de cada cultura y de cada época histórica.

b) Dividamos el discurso de una persona en varios razonamientos sucesivos. A la lógica analítica no le interesa si un razonamiento viene determinado o no por otro anterior, salvo que estén relacionados lógicamente, como en el caso de los polisilogismos de Aristóteles, donde la conclusión de un silogismo era la premisa del silogismo siguiente. Pero ocurre que muchas veces los razonamientos no los encadenamos lógicamente sino asociativamente, y esta relación no es del interés de la lógica (en todo caso es

interesante para la psicología). Por ejemplo, luego de haber hecho nuestro razonamiento sobre los perros que ladran, asociamos perro con sangre porque alguna vez un perro nos mordió, y entonces desarrollamos otro razonamiento completamente distinto referido a la sangre. Estas relaciones asociativas, más propias del proceso primario, son relaciones históricas, en el sentido que un razonamiento viene determinado por otro anterior y a su vez determinará al siguiente. Como a la lógica no le interesan estos vínculos, decimos que se rige por categorías ahistóricas.

3) Lo abstracto y lo concreto.- Una tercera distinción es la siguiente: la lógica analítica parte de lo concreto y progresa hacia lo abstracto, mientras que la lógica dialéctica parte de lo abstracto progresando hacia lo concreto.
Cuando debe decidir sobre la validez de un razonamiento, la lógica analítica parte de un razonamiento concreto, específico, referido a un determinado tema o contenido. Pero como lo que primordialmente le interesa es la forma, pronto se desentenderá del tema y reducirá el razonamiento a su estructura formal, o sea, hará una abstracción del contenido. O como dirían los lógicos, transforma un razonamiento en una forma de razonamiento.
Así por ejemplo tomemos un razonamiento concreto: "Si apruebo el examen me voy de vacaciones; si me voy de vacaciones me divertiré; por lo tanto, si apruebo el examen me divertiré"; este razonamiento quedará transformado en la forma "Si p entonces q, si q entonces r; por lo tanto, si p entonces r", que no es otra cosa que la estructura del llamado silogismo hipotético puro, que constituye un razonamiento en abstracto, y hemos así pasado de lo concreto a lo abstracto. El silogismo hipotético puro, recordémoslo, tiene la forma:

p > q
p > r

_____
p > r

La lógica dialéctica en cambio, describe los procesos en términos de un pasaje de lo abstracto a lo concreto. Cuando el ser progresa dialécticamente, va concretizándose cada vez más, va aumentando lo que se llama su connotación (o intensión, o comprensión, según diferentes denominaciones). Una triada hegeliana nos ayudará a entender esta progresiva concretización:

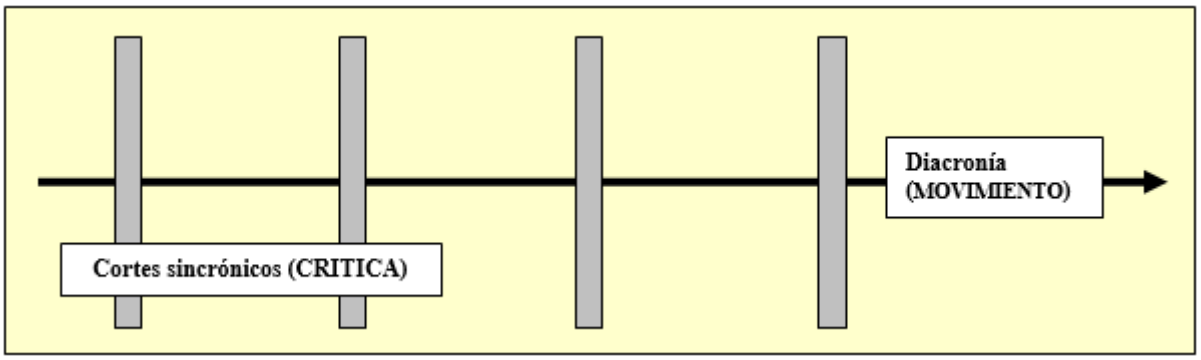
Tesis: Concepto subjetivo (menor connotación).
Antítesis: Juicio.
Síntesis: Concepto objetivo (mayor connotación).

La connotación de un concepto, una idea de la lógica analítica, es el conjunto de propiedades asignables al objeto al que el concepto se refiere. El concepto "caballo" se refiere al animal caballo, animal que tiene ciertas propiedades, atributos o características: es alto, tiene cuatro patas, es mamífero, es domesticable, etcétera. Todas estas propiedades constituyen la connotación del concepto. Entendemos aquí connotación en un sentido muy amplio, ya que hay varios tipos de connotación. Copi,

por ejemplo, distingue connotación objetiva, subjetiva y convencional (véase Copi, 1974:143).
Consiguientemente, podemos decir que el concepto de "ser" tiene menor connotación que el concepto "caballo" pues, mientras del caballo podemos decir muchas cosas, al ser solamente le podemos asignar una sola propiedad: que "es". No puedo decir por ejemplo que el ser es tobiano, o redomón.
Lo que nos dice la dialéctica es que el ser va aumentando su connotación a medida que se desarrolla, o sea, va concretizándose desde un estadio original abstracto, indeterminado. Del huevo cigota podemos decir algunas cosas, pero del ser humano adulto resultante de aquél podemos decir más cosas aún, es decir alcanzó mayor concretización. Precisamente "concreto" es el participio pasado de "concretar", que quiere decir desarrollar, desplegar. "Concreto" entonces significa desarrollado, desplegado.
En la triada hegeliana que hemos indicado, el concepto subjetivo tiene una mínima connotación. A partir de allí mediante juicios (antítesis) vamos asignándole a ese concepto propiedades, ya que justamente los juicios son atributivos y determinativos del ser: atribuyen un predicado a un sujeto y por ello lo determinan. Como resultado, obtenemos un concepto objetivo, de máxima connotación. Así por ejemplo, si al ser le empiezo a atribuir, mediante juicios, cualidades como la irritabilidad, el metabolismo o la reproducción se convertirá en un ser más concreto, en un ser viviente. Y, efectivamente, es esto lo que según la dialéctica va ocurriendo en lo real: el ser vivo no existió desde siempre, se diferenció progresivamente desde la materia inanimada, un concepto que tenía menos propiedades, menor connotación.
Entonces: en lógica analítica un concepto se enriquece cuando disminuye su connotación, pues se convierte en mera forma o molde dentro del cual se pueden volcar luego muchos conceptos concretos y específicos. En lógica dialéctica en cambio, el concepto se enriquece cuando aumenta su connotación, cuando está más concretizado -desarrollado- a partir de las determinaciones judicativas, o sea asignaciones de nuevos predicados mediante juicios.
En el vocabulario dialéctico, es usual también decir, en vez de abstracto y concreto, abstracto-inesencial y concreto-esencial. Aquí, la dialéctica toma la idea de "esencia" en un sentido muy especial, que puede chocar contra nuestra tradicional idea aristotélica de lo que es esencia.
Solemos contraponer, en efecto, esencia y accidente. Que una mesa sea verde esto es una característica accidental, porque si cambiamos este color la mesa sigue siendo lo que es, es decir, una mesa. En cambio que una mesa tenga una superficie horizontal ya es algo esencial, porque si quitamos esta propiedad la mesa deja de ser mesa. La esencia aristotélica entonces es aquello que hace que algo sea lo que es, y no otra cosa.
Para la dialéctica es un poco al revés: cuantas más características adquiere el ser como resultado de su devenir, más esencializado se torna. Si a una mesa recién fabricada la pintamos, adquiere una nueva cualidad, "estar pintada", y esto, a pesar de ser una característica accidental, esencializa a la mesa. Esta concepción tiene bastante que ver con la metafísica hegeliana: lo real, a medida que progresa y se despliega, va poco a poco alcanzando su esencia, su plenitud, y va alejándose de un origen indeterminado y pluripotencial.

	LOGICA ANALÍTICA	LOGICA DIALÉCTICA
1	Su referente es el pensamiento	Su referente es lo real
2	Se maneja con categorías estáticas, atemporales y ahistóricas	Se maneja con categorías dinámicas, temporales e históricas
3	Parte de lo concreto y llega a lo abstracto	Parte de lo abstracto y llega a lo concreto
4	Opera en el nivel de crítica (sincronía)	Opera además en el nivel de movimiento (diacronía)
5	Sus principios son: Identidad No contradicción Tercero excluido	Sus principios son: Identidad concreta Sí contradicción Tercero incluido
6	Tiene sus leyes propias como las leyes de De Morgan, la ley de la doble negación, etcétera.	Tiene sus leyes propias, como la ley del salto cualitativo, la ley de la síntesis, etcétera.

4) Crítica y movimiento.- Una cuarta distinción nos hará relacionar la lógica analítica con la sincronía, y la lógica dialéctica son la diacronía, distinción que nos mostrará una vez más que ambas lógicas no se excluyen mutuamente, sino que son complementarias.
El esquema 3.1 puede darnos una pista de lo que significa estudiar dialécticamente lo real. La línea horizontal representa el transcurrir del tiempo, y por ello es un eje diacrónico (diacronía es etimológicamente 'a través del tiempo'). Para estudiar este proceso temporal debemos hacer cortes 'sincrónicos', donde detenemos momentánea y artificialmente este devenir como en una fotografía. Si queremos por ejemplo estudiar el desarrollo de la inteligencia desde el nacimiento a la adolescencia, podremos hacer cortes sincrónicos a los dos días, a los tres meses, a los cinco años, etcétera, y estudiar qué encontramos en cada corte, qué logros hubo y qué estructuras fueron construidas. Finalmente, reconstruimos la diacronía a partir de esos cortes, que es lo que hace Piaget cuando por ejemplo explica cómo y porqué se pasó de un cierto estadio al siguiente, o cómo éste último ha devenido del primero.



Esquema 3.1

Como el eje diacrónico es el devenir del ser, está regido por la lógica dialéctica y se lo suele llamar en este contexto, "movimiento". El eje sincrónico está regido por la lógica analítica, ya que es con el pensamiento cómo estudiamos el proceso detenido, y se lo llama "crítica". Como vemos, la lógica dialéctica pide el auxilio de la lógica analítica para poder inteligibilizar los procesos: estudiamos analíticamente cada etapa y luego hacemos la reconstrucción temporal en base a las leyes dialécticas.
La expresión "crítica" no significa aquí ataque sino análisis, estudio, desmenuzamiento. No debemos confundir la crítica con el momento crítico-negativo:

tanto la crítica como el movimiento tienen su momento crítico-negativo y su momento constructivo-positivo, conceptos estos que habíamos visto en la nota anterior.
Así, a nivel de crítica, mientras estudiamos el proceso, podremos desechar hipótesis (momento crítico-negativo) e incorporar nuevas ideas (momento constructivo-positivo); en cambio a nivel de movimiento, hemos ya dicho que en todo devenir real ocurren supresiones (momento crítico-negativo) y superaciones (momento constructivo-positivo).

5) Principios y leyes.- Una última distinción apunta a considerar que ambas lógicas proponen principios y leyes diferentes. Los principios son más abarcativos y generales que las leyes, pero no se trata de una diferencia demasiado importante para nosotros en este contexto. Si hablamos de principios y leyes es para seguir un poco el esquema de la lógica analítica, que suele discriminar ambas clases de enunciados.
La lógica analítica describe tres principios clásicos: identidad, no contradicción y tercero excluido. A ellos podemos hacer corresponder, en la lógica dialéctica, los principios de identidad concreta, de sí contradicción y de tercero incluido, que son de alguna forma la contrafigura de los primeros.
La lógica analítica formula también una serie de leyes, muchas de las cuales pueden compararse con su homóloga en la lógica dialéctica, como por ejemplo, la ley de la doble negación analítica es comparable con la ley de la síntesis dialéctica. En el próximo ítem examinaremos en detalle los principios y las leyes de la lógica dialéctica.

Principios y leyes de la dialéctica

Vamos ahora a recorrer los principios y las leyes de la llamada lógica dialéctica, contraponiendo algunos de ellos con el correspondiente principio o ley de la lógica analítica, para poder ir desde lo conocido a lo desconocido.
Hegel nunca estableció en forma sistemática y explícita cuántos y cuáles eran los enunciados más universales de la dialéctica. Autores posteriores, como Henri Lefevre (1970) intentaron alguna sistematización, pero aquí utilizaremos como punto de referencia el ordenamiento presentado por el Prof. Yáñez Cortés (1982), un ordenamiento que hemos utilizado sólo para las leyes y que es tal vez un poco criticable, pero que nos servirá para organizar nuestra explicación.
Consideraremos en total tres principios y seis leyes de la lógica dialéctica.

Principios dialécticos.- Los tres principios clásicos de la lógica analítica son: identidad, no contradicción y tercero excluido. A ellos, vamos a hacer corresponder sus homólogos en la lógica dialéctica: los principios de identidad concreta, de sí contradicción y de tercero incluido.

1) *Principio de identidad concreta*.- Todos conocemos el principio de identidad clásico, que podríamos llamar principio de identidad abstracta, para contraponerlo con el de identidad concreta de la dialéctica.
El principio de identidad abstracta afirma que todo ente es idéntico a sí mismo. En oposición, el principio de identidad concreta dirá que todo ente es distinto a sí mismo, ya que permanentemente el ser va cambiando, sufriendo transformaciones, de forma tal que cuando el ente es, al mismo tiempo es también algo distinto. Cuando más

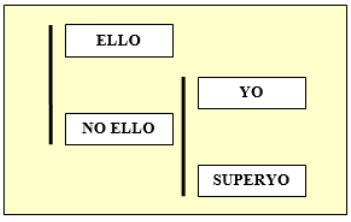
grande es el lapso de tiempo que consideramos más evidente se nos hace este principio. Por ejemplo, si nos muestran una foto nuestra de cuando nos sacamos el DNI y nos preguntan ¿este es usted?, la respuesta dialéctica será 'sí y no', porque en algo seguimos siendo idénticos a nosotros mismos y en algo hemos cambiado, es decir, dejamos de ser idénticos a nosotros mismos. Si quien pregunta es la policía, no convendrá contestar "sí y no".
Estos ejemplos no deben hacernos pensar que el concepto de identidad en dialéctica es un concepto psicológico. También hay identidad concreta en una estrella, en un gusano o en cualquier otra cosa que tenga el status de entidad, porque todo cambia siempre.

2) *Principio de sí contradicción*.- Ahora bien, cuando decimos que el ser es distinto a sí mismo, ¿qué queremos decir con esto de 'distinto'? Cuando decimos que un animal es distinto a sí mismo, con ello podemos decir muchas cosas, como por ejemplo que el animal es un no-animal, o que el animal es un vegetal. 'No-animal' y 'vegetal" son dos posibilidades diferentes de 'ser distinto'. La segunda posibilidad la contemplará el principio del tercero incluido, y la primera posibilidad el principio de sí contradicción, como enseguida vemos.
El principio de sí contradicción, en efecto, viene a determinar aún más la cualidad de 'distinción' establecida en el principio de identidad concreta, diciendo que el ser no sólo es distinto a sí mismo sino que además contiene su propia negación: es y no es al mismo tiempo. Como vemos, algo totalmente diferente a lo que enuncia el principio de no contradicción de la lógica analítica, que dice que el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo.
Traducido a términos de la gramática, podemos enunciar este principio diciendo que al sujeto (el ser) podemos adjudicarle dos predicados contradictorios: que es y que no es. Por ejemplo, el ser ama y al mismo tiempo no ama, quiere y no quiere, desea y no desea, tiende hacia la vida y tiende hacia su destrucción como ente vivo, etcétera. Tal vez el psicoanálisis más que ninguna otra teoría psicológica ha puesto de manifiesto las contradicciones del ser humano, mostrándonos por ejemplo que cuando la paciente de la que habla Freud en "La negación" dice que no, en realidad está diciendo que sí, con lo cual está diciendo... ¡las dos cosas simultáneamente!, lo que pone de relieve la contradicción de la que hablábamos.

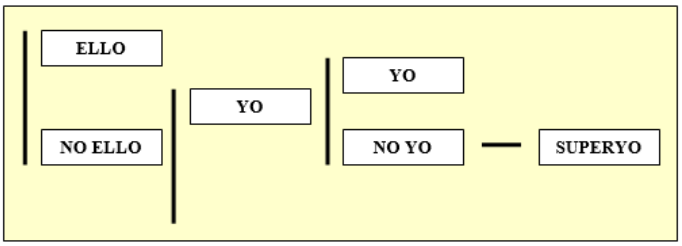
3) *Principio del tercero incluido*. - Este principio constituye la esencia de la lógica dialéctica triádica, ya que la lógica diádica se bastaba con los dos principios anteriores. Para la lógica triádica debemos incluir un tercer elemento ('tercero incluido') que es la síntesis dialéctica.
Este principio del tercero incluido tiene su homólogo, en la lógica analítica, en el principio del tercero excluido, que es fácil confundirlo con el principio de no contradicción. Este último afirma que dos cosas no pueden ser y no ser al mismo tiempo, mientras que el principio del tercero excluido dice que una cosa es o no es, y que no hay una tercera posibilidad, o sea, hay un tercero excluido. No es lo mismo decir que un perro no puede ser perro y no perro al mismo tiempo, que decir que un perro, o es perro o no lo es.
La comprensión del principio del tercero incluido de la dialéctica exige que repasemos previamente dos de las oposiciones aristotélicas: la contradicción y la contrariedad. A

continuación, luego veremos cómo trabaja la dialéctica estas dos oposiciones para dar cuenta de la existencia de un tercero incluido.
Dos juicios son contradictorios ("A es blanco" y "A es no-blanco") cuando no pueden ser ni ambos verdaderos ni ambos falsos, con lo cual la única posibilidad que queda es que uno sea verdadero y otro falso, o viceversa. "A" no puede ser al mismo tiempo blanco y no blanco (no pueden ser ambos verdaderos), y tampoco puede ocurrir que "A" no sea ni blanco ni no-blanco (no pueden ser ambos falsos).
Supongamos que "A" sea un teléfono. Un teléfono no puede ser blanco y no blanco al mismo tiempo y en el mismo sentido: aun cuando tuviera dos colores, su parte blanca no puede ser al mismo tiempo no-blanca. Tampoco puede ocurrir que un teléfono no sea ni blanco ni no blanco, porque algún color debe tener. No hay teléfonos sin color.
Diremos en cambio que dos juicios son contrarios ("A es blanco" y "A es negro") cuando no pueden ser ambos verdaderos pero sí pueden ser ambos falsos. Así como A no puede ser blanco y no blanco, como vimos, tampoco puede ocurrir que A sea blanco y negro al mismo tiempo. Pero en cambio sí pueden ser ambos falsos, ya que un teléfono podría ser amarillo, rojo, violeta, etcétera, o cualquier color aparte de blanco y negro.
Independientemente de estas diferencias mas bien teóricas, hay algunas reglas prácticas para identificar rápidamente si dos juicios son contradictorios o contrarios.
Hay contradicción cuando no hay una tercera alternativa: el par "blanco- no blanco" no admite una tercera posibilidad. Podría argüirse que sí, por ejemplo "verde", pero esto no es una tercera alternativa porque ya está incluido dentro de "no blanco". En cambio en la contrariedad "blanco-negro" tenemos como terceras alternativas verde, rojo, azul, etcétera. El par "salud-neurosis" es contrario ya que admite otras posibilidades como las psicopatías, las psicosis, etcétera. ¿Cuál sería entonces el contradictorio de "salud"?: enfermedad, si por tal entendemos "no salud". Una manera segura de identificar la contradicción es el adverbio de negación "no" antepuesto a uno de ambos predicados: salud-no salud, vida-no vida, ser- no ser, etcétera. Podemos reemplazar si queremos "no salud", "no vida" y "no ser", respectivamente, por "enfermedad", "muerte", "nada", pero siempre y cuando convengamos que los consideramos sinónimos, ya que no todos opinan lo mismo. Por ejemplo, para algunos filósofos no es lo mismo "no ser" que "nada".
Sigamos con algunos ejemplos. "Soltero-casado" implica una relación de contrariedad (que no es lo mismo decir que casarse es una contrariedad), ya que hay otras alternativas como viudo, separado, juntado, amontonado, etcétera.
El vínculo "amo-esclavo" es, en cambio, contradictorio, si por esclavo entendemos no-amo; pero sería un par contrario si admitimos con Hegel que pueden existir personas que no sean ni amos ni esclavos (por ejemplo los libres), o sea hay una tercera posibilidad y entonces hablamos aquí de contrariedad. De la misma manera, "lindo-feo" implica una contradicción, si entendemos feo como no-lindo.
En la vida cotidiana no solemos usar los predicados con el "no" adelante. Al llenar un formulario, en el casillero de estado civil no ponemos "no-casado", ni en el casillero de nombre no ponemos "No-Juan". No usamos estos conceptos pero en cambio sí tenemos una representación mental de ellos, ya que si nos preguntan por su significado podemos especificarlo adecuadamente: "no-casado" es todo aquel estado civil que no sea estar casado.

Dentro de la lógica analítica hay algunas ramas como la lógica de clases y la lógica de relaciones, y en ambas también pueden verse los conceptos de contradicción y contrariedad.
Desde el punto de vista de la lógica de clases, la contradicción cubre toda la extensión del concepto. El concepto "color" queda íntegramente subsumido (incluido) en el par contradictorio "blanco-no blanco", cosa que no ocurre en el par "blanco-negro", pues en este caso hay colores como el rojo que no quedan cubiertos en la extensión del concepto "color".
Desde el punto de vista de la lógica de relaciones, la relación "ser más grande que" tiene como contradictoria "no ser más grande que", y como contraria "ser más chico que", ya que aquí subsiste una tercera alternativa, que es "ser igual que".
Vamos ahora como la lógica dialéctica maneja estos conceptos de contradicción y contrariedad, cosa que podemos resumir en la siguiente idea: "la contradicción del ser se resuelve mediante una contrariedad". Como vemos, la dialéctica enmarca estos conceptos en un punto de vista dinámico porque afirma la posibilidad de contradicciones y la posibilidad de su resolución, y temporal porque cronológicamente ocurre primero una contradicción y luego se resuelve mediante una contrariedad, donde surgirá una nueva contradicción y así sucesivamente.
Para ver como ocurre esto en un ejemplo concreto, tomemos el desarrollo del aparato psíquico según Freud. Sabemos que en un comienzo no hay un aparato psíquico diferenciado en instancias. Solamente tenemos un ello inicial, indiferenciado. En esta primera etapa y como ocurre con todo ser, el ello presenta también una contradicción: es ello pero al mismo tiempo no es ello. Dentro de la alternativa no-ello tenemos a su vez varias posibilidades, como yo, superyó, etcétera, todas instancias que no son ello (esquema 4.1).
Pero un sector del primitivo ello comienza a tomar contacto con la realidad, momento a partir del cual ya empieza a ser no-ello, ya que deja de regirse exclusivamente por el principio del placer al tener en cuenta la realidad externa. Esta nueva parte se diferenciará como yo. Por lo tanto, en esta segunda etapa ya no tendremos el par ello-no ello, sino el par ello-yo, o sea, la contradicción inicial ello-no ello se ha resuelto en la contrariedad ello-yo. Para decirlo más técnicamente: el ser se despliega a partir de las potencialidades del no-ser (por ejemplo, el aparato psíquico se despliega con el surgimiento del yo, que es una actualización o determinación de la potencialidad del no-ello).
Desde ya, el proceso continúa: una vez formado el yo vuelve a surgir en su seno una nueva contradicción (yo-no yo) que a su vez se resolverá en la contrariedad yo-superyó, siendo este superyó una actualización del no-yo (esquema 4.2). Otro tanto podremos decir por ejemplo del desarrollo humano en general: originalmente el niño es también no-niño, y será a partir de la actualización, o determinación o concretización del no-niño (adolescente, adulto, anciano), cómo el hombre proseguirá su devenir dialéctico.



Esquema 4.1



Esquema 4-2

A algunos de nuestros lectores puede llamarles la atención el contraste entre dos afirmaciones: la afirmación freudiana según la cual en la esfera del ello no hay contradicciones, y la afirmación dialéctica opuesta, es decir, que en el ello sí hay contradicciones (ello-no ello).

El argumento esgrimido para sostener la primera afirmación es que, en efecto, en el ello pueden coexistir instintos de fin contradictorio entre sí, que pueden ser satisfechos uno tras otro o hasta simultáneamente (Fenichel, 1966:155), pero en realidad aquí la contradicción se establece entre el ello y el yo, porque este último pasa a representar los intereses de uno de los dos instintos en conflicto. Por tanto, en el ello, intrínsecamente, no habría contradicción, sino que ésta se establece entre el ello y el yo.

Viéndolo desde el psicoanálisis, en efecto, la presencia de contradicciones en el ello nos parece inconcebible, porque el ello, al estar regido por el proceso primario y el principio del placer, no admite la no descarga pulsional, o su retardo. En el ello, podríamos decir, no existe ninguna representación del 'no', en la medida en que esta representa la ausencia de satisfacción.

Sin embargo, ¡hemos dicho que dialécticamente existe contradicción en el ello! y la dialéctica fundamenta este aserto sobre la base de uno de sus supuestos: 'toda' la realidad es contradictoria, y por lo tanto también el ello lo es. La contradicción dialéctica se hace evidente en el seno del ello en dos niveles diferentes: interdialéctico, por cuanto el ello se enfrenta con la realidad, pero sobre todo en un nivel intradialéctico (dentro mismo del ello) por cuanto la misma descarga de la pulsión anula a ésta: si la pulsión se descarga...no hay más pulsión, porque lo esencial de esta es descargarse.

Será el mismo Freud quien nos suministre un esbozo de respuesta a esta cuestión en "Proyecto de una psicología para neurólogos": cuando la pulsión se descarga, por lo menos una parte de esa energía descargada no se disipa inútilmente, sino que retorna al ello con el fin de bloquear el ingreso de estímulos que ha determinado la anterior descarga pulsional... evitando la formación de nuevas pulsiones. Desde ya, como ese bloqueo nunca es total, la pulsión prosigue descargándose indefinidamente. Todo esto es lo mismo que decir que la pulsión, cuando se descarga, se está 'destruyendo' parcialmente ella misma, y esto es contradictorio: en el ello hay entonces una tendencia hacia la descarga y otra hacia la no descarga, ocurriendo esta última no por represión (aquí hablamos solo de ello, no de ello-yo) sino por efecto de la energía liberada por la misma pulsión que tiende a bloquear su propia descarga. Este fenómeno, puramente fisiológico en sus orígenes, será el modelo sobre el cual posteriormente el yo generará el mecanismo -ahora sí puramente psicológico- de la represión.

Leyes dialécticas.- A diferencia de los principios, las leyes dialécticas describen aspectos parciales y específicos del devenir dialéctico, y como tales se supone que se derivan deductivamente de los primeros. Las leyes que explicaremos son las siguientes: ley del cambio, ley de la co-implicancia de los opuestos, ley de la universalidad y singularidad de los opuestos, ley del salto cualitativo, ley de la síntesis, y ley de la práctica.

1) *Ley del cambio*.- Esta ley deriva directamente del supuesto dialéctico de que "todo cambia siempre", y especifica algunas características del cambio en general.
Vimos que la dialéctica, en tanto se ocupa del ser, es una metafísica, y esta metafísica dialéctica le asigna al ser una cualidad esencial: el cambio, a punto tal que cabe ubicar ser y cambio en un mismo rango ontológico: el ser es en tanto cambia, y el cambio se da en tanto hay un ser. Esta especie de reificación de la categoría devenir ataca por su misma base a las metafísicas de tipo parmenídeo, en las cuales se privilegia mucho más el ser que el devenir, y siendo este último un simple predicable, entre muchos otros, de tipo accidental y que no afecta la inamovilidad y permanencia intrínsecas del ser.
Hay muchos tipos de cambio. En la física por ejemplo estudiamos cambios de estado (de líquido a gaseoso, etcétera), cambios de posición (desplazamientos de un móvil en el espacio), pero también las llamadas ciencias sociales, y con más razón aún, estudian cambios: cambia nuestra personalidad, cambian las épocas históricas, cambian las costumbres, etcétera.
A pesar de su diversidad, todos estos tipos de cambios tienen las mismas características generales, que son dos: el cambio es necesario, y el cambio es inmanente.
Que el cambio es necesario significa que las cosas siempre cambiarán. Desde ya, podríamos criticar esto diciendo que cabe la posibilidad que alguna vez todo se detenga, y que no podemos tener ninguna certeza sobre la necesariedad del cambio. A esto la dialéctica da su respuesta, y nos dirá que el cambio es necesario porque es inmanente, es decir, entramos en la segunda característica del cambio.
'Inmanente' significa aquí que está en la misma naturaleza de las cosas cambiar. Un terapeuta podrá esforzarse mucho en cambiar a su neurótico, pero si este no tiene una disposición interna al cambio, no lo hará. Lo que lleva al cambio es entonces una especie de motor interno, tomando 'motor' aquí en su sentido original, como aquello que mueve, que produce cambio.
Alguien podría decir que los cambios se producen por influencias externas, y no por condiciones internas al ser. Por nuestra experiencia sobre nosotros mismos y sobre los demás, sabemos que los factores externos inducen o promueven el cambio: otro paisaje influye sobre nuestro estado de ánimo, la observación de pautas culturales distintas pueden obligarnos a cambiar total o parcialmente nuestra cosmovisión, etcétera. Las mismas psicologías de orientación ambientalista destacan la decisiva, si no única, influencia del entorno en la determinación de la conducta.
La dialéctica no niega la influencia de lo externo en el cambio, pero amplía esta estrecha perspectiva al afirmar que el cambio es el producto de la interacción entre lo externo y lo interno: hasta los mismos cambios madurativos, como la dentición, que uno podría adjudicar solamente a un factor interno, innato, registran la influencia de lo

exterior, toda vez que por ejemplo si no ingiriéramos calcio con la alimentación nuestros dientes no se desarrollarían.
En fin, cuando decimos que el cambio es inmanente no decimos que se produce sólo por factores internos sino que ese factor interno debe obligatoriamente existir, el ser debe tener una disposición interna que se actualiza a partir de su interacción con el factor externo. En psicología evolutiva y en psicopatología hablamos por ejemplo de factores predisponentes y de factores desencadenantes, que interactúan mutuamente para producir el desarrollo mental, o el síntoma.
Si hemos de recurrir a una metáfora, podemos decir que no es lo mismo mover un coche empujándolo desde afuera, que moverlo a partir de un motor interno. Pero, ¿cuál es este factor interno que posibilita el cambio? No es pura y simplemente la existencia de contradicciones dentro del ser. Esto es una condición necesaria pero aún no suficiente: para que ocurra el cambio esos opuestos deben 'luchar' entre sí, y también debe haber otra lucha con el opuesto representado por el factor externo. Sintéticamente: luchan dos opuestos 'internos' entre sí y lucha también lo interno con lo externo. Las contradicciones como vemos, se dan en varios niveles que tendremos oportunidad de examinar en la tercera ley dialéctica, donde obtendremos un panorama más completo de todo el sistema de oposiciones que deben ponerse en juego para que se de un devenir.

2) *Ley de la co-implicancia de los opuestos*.- Los opuestos, sean estos contradictorios o contrarios, mantienen entre sí una relación de co-implicancia. Diremos que dos opuestos se co-implican entre sí cuando no pueden concebirse aislados o separados, por encontrar cada uno su sentido o parte de él en el otro. Los opuestos están de alguna manera 'interpenetrados', como una pareja de enamorados.
Por ejemplo el placer y el dolor están entre sí coimplicados, porque si hablamos de placer es porque hay algo que es dolor, y si hablamos de dolor es porque hay algo que se llama placer, o por lo menos algo que no es dolor. Del mismo modo tampoco tiene sentido decir 'vida' si no hay algo como la muerte. En un hipotético mundo de seres inmortales, el vocabulario de sus habitantes no incluiría paradójicamente la palabra 'vida' o la idea de vida, sólo concebible allí donde hay algo que muere. Tampoco nadie hablaría de salud si la enfermedad no existiera.
Otros pares que se coimplican son por ejemplo profesor-alumno, padre-hijo, etcétera. Podría argumentarse que sí puede existir un hijo sin un padre, ya que éste puede haber fallecido. Pero aquí no nos referimos a sus respectivas existencias físicas sino a las ideas de padre y de hijo: una implica la otra, y viceversa, y de aquí el prefijo "co" de coimplicancia. Si hay un hijo es porque tuvo que haber un padre que lo engendró, y si hay un padre es porque tuvo un hijo.
Otros ejemplos pueden ser tío-sobrino, terapeuta-paciente, y hasta varios nombres de famosos boleros como "Esclavo y amo" y "Luz y sombras". Pero "Sombras nada más" no es un bolero dialéctico.
Y por último, ¿cuál es el par que se coimplica con hermano? Obviamente "hermano", porque no hay ningún hermano que sea hijo único. Lo mismo cabe decir de primo, cuñado, etcétera. A propósito, me acuerdo de algo que dijo Benny Hill, cuando habló de que una señora no entendía como su hermano tenía dos hermanas y ella solamente una.

La coimplicancia dialéctica es homologable hasta cierto punto a su similar en la lógica analítica, que es la co-implicancia o equivalencia como conectiva lógica entre proposiciones. Desde este punto de vista, decimos que dos proposiciones se coimplican siempre que ambas sean verdaderas, o bien siempre falsas, o sea que simultáneamente deben tener el mismo valor de verdad. Por ejemplo "llueve si y sólo si caen gotas de agua de las nubes". Si "llueve" es verdadera también deberá serlo "caen gotas de lluvia desde las nubes". En cambio, no hay coimplicancia en el caso "Llueve sólo si está nublado", porque "está nublado" puede ser verdadera y "llueve" falsa.

3) *Ley de la universalidad y singularidad de los opuestos*.- Sabemos que entre dos personas pueden existir contradicciones, como cuando uno dice que sí y el otro que no. Antes solía ocurrir en los zaguanes, y hoy en las entradas de los albergues transitorios.
Es cierto que sobre cualquier tema dos personas pueden disentir, pero es también cierto que dentro del mismo sujeto hay contradicciones: el punto de vista dinámico de la metapsicología freudiana nos ilustra suficientemente sobre estos conflictos intrapsíquicos entre el ello y el yo, el yo y el superyó, etcétera. Otros enfoques, como el punto de vista pragmático de la comunicación humana de Palo Alto, atienden en cambio fundamentalmente a lo interpersonal o universal.
Podemos entonces encontrar contradicciones a nivel interpersonal y a nivel intrapersonal, pero esto no es más que un caso especial de la llamada ley de la universalidad y singularidad de los opuestos, según la cual las contradicciones se presentan siempre en dos niveles: universal (en el ejemplo, interpersonal), y singular (en el ejemplo, intrapersonal). Otro ejemplo lo vemos en la estructura del lenguaje: el vínculo entre palabras corresponde al nivel universal, y la relación entre letras dentro de una palabra al nivel singular.
Estos dos niveles se denominan también, respectivamente, niveles interdialéctico e intradialéctico, o trascendente e inmanente, y presentan dos características importantes: están co-implicados, y son relativos.
a) Están coimplicados: La contradicción de un nivel puede resolverse con el auxilio de la contradicción resuelta en el otro, y viceversa, es decir se necesitan mutuamente, están coimplicados. Por ejemplo, podré resolver mi conflicto con otra persona (nivel interdialéctico) en la medida en que me ponga de acuerdo conmigo mismo (nivel intradialéctico). En ciertas cuestiones vitales de nuestra vida cotidiana es importante tener en cuenta esto porque esclarece el orden en que los problemas deben ser planteados, y así, antes de preguntarnos ¿nos queremos casar? (interdialéctica) debemos preguntarnos ¿me quiero casar? (intradialéctica).
Otro ejemplo: podré resolver mis conflictos internos (intradialéctica) en la medida en que interaccione con un otro (interdialéctica), como por ejemplo con un amigo o con el terapeuta. Todos estos ejemplos ilustran acerca de la mutua interdependencia de los niveles universal y singular y reafirman la tesis de base del pensamiento dialéctico, según la cual todo está relacionado con todo.
b) Son relativos: Dijimos que el vínculo interpersonal puede ejemplificar el nivel interdialéctico. Sin embargo, este vínculo entre dos personas puede pasar a ser intradialéctico si lo comparamos con un grupo familiar, grupo éste que entonces pasará a ocupar el nivel interdialéctico. O sea, los niveles son relativos: un mismo nivel puede ser inter o intradialéctico, y todo dependerá con qué lo comparemos. Las

palabras son el nivel interdialéctico respecto de las letras, pero también son el nivel intradialéctico respecto de las oraciones.

4) *Ley del salto cualitativo*.- Esta ley también es llamada a veces ley de la cantidad y la cualidad. Examinemos estos ejemplos y veamos qué es lo que tienen en común:
a) La temperatura del agua va aumentando gradualmente, hasta que se transforma en vapor; b) la tensión nerviosa se va acumulando progresivamente hasta que al final el individuo reacciona destempladamente; c) una prolongada sobrecarga funcional del páncreas termina produciendo una diabetes; d) las materias aprobadas se van acumulando progresivamente hasta que el estudiante se recibe (o bien las materias reprobadas se van acumulando hasta que el alumno es echado de la facultad); e) el volumen del útero aumenta hasta que se produce el parto; f) se van sumando las interpretaciones hasta que el paciente hace un insight.
En todos estos casos se observa la misma situación: un aumento en cantidad (sumación, acumulación, etcétera) deviene en un cambio en la cualidad (salto cualitativo). Mientras el ser experimenta una transformación cuantitativa todavía sigue siendo lo que es: el cambio propiamente dicho se produce en el salto cualitativo, donde el ser adquiere una nueva cualidad. Por ejemplo, mientras se siguen acumulando materias el estudiante sigue siendo estudiante, no hay un cambio de cualidad, pero al dar la última lo cuantitativo se transforma en cualitativo, hay un cambio de cualidad porque se pasa de estudiante a profesional.
Puesto que el devenir dialéctico es continuo, una vez producido el salto cualitativo sobrevendrá una nueva determinación cuantitativa, y así sucesivamente. Después del parto, recomienza un aumento cuantitativo de peso, volumen, etcétera.
Pero entonces, ¿dónde comienzan los procesos: en la cantidad o en la cualidad? Hegel pensaba que en el origen existía una primera cualidad indeterminada, o sea, primero había una cualidad, luego un aumento cuantitativo, luego otra cualidad, etcétera, hasta desembocar en una cualidad final que él llamó Espíritu Absoluto. Aquí adoptaremos un punto de vista menos absolutista: en tanto pensamos que los procesos no tienen principio ni fin, el problema de si viene primero la cualidad o la cantidad equivale a la vieja cuestión de si vino primero el huevo o la gallina. Consiguientemente, podremos describir un proceso empezando por la cualidad o la cantidad, indistintamente. Este enfoque diferente al hegeliano es más convencional, y no afecta sustancialmente nuestra forma dialéctica de ver el mundo.
En psicología encontramos entre otros muchos un ejemplo de la ley del salto cualitativo: el principio de constancia, que es la piedra angular del psicoanálisis. Según este principio, los estímulos que afectan a un ser vivo producen en este un aumento de tensión (incremento cuantitativo), la que lleva en determinado momento a que se produzca una descarga (salto cualitativo). Es lo que pasa cuando aumentan nuestros 'nervios' hasta que explotamos. El mismo acto sexual implica un salto cualitativo -el orgasmo- que viene precedido y a la vez generado por un progresivo aumento (cuantitativo) de la excitación.
La ley del salto cualitativo admite aún un análisis más sutil, que podemos sintetizar en dos afirmaciones: a) la intradialéctica de la cantidad es la cualidad, y b) la intradialéctica de la cualidad es la cantidad.
Respecto del primer punto la cantidad, intradialécticamente vista, puede reducirse a una serie de 'mini-saltos cualitativos'. Si desde lejos vemos una fila de hormigas

veremos una línea continua, pero vista de cerca aparece una discontinuidad: la línea se fragmenta en varias hormigas separadas. Del mismo modo fragmentando la cantidad podemos llegar hasta minisaltos cualitativos. En otro ejemplo: dijimos que el aumento progresivo en la temperatura del agua era una determinación cuantitativa, pero este aumento progresivo sólo es posible si el agua va aumentando de grado en grado, cada uno de los cuales puede considerarse un mini-salto cualitativo. Es lo cualitativo dentro de lo cuantitativo, o sea, la intradialéctica de la cantidad es la cualidad.
Respecto del segundo punto, debemos ahora buscar, al revés, lo cuantitativo dentro de lo cualitativo: cuando el agua líquida se transforma en vapor asistimos a un salto cualitativo, pero este salto no se produce instantáneamente, ya que primero toda el agua es líquida, luego una parte es líquida y finalmente toda ella es vapor. Existen en este salto entonces miniacumulaciones cuantitativas de moléculas de agua como vapor: es lo cuantitativo dentro de lo cualitativo, es decir, la intradialéctica de la cualidad es la cantidad.
El proceso continúa luego indefinidamente: el vapor podrá seguir aumentando su temperatura hasta un punto donde la molécula de agua se separa en oxígeno e hidrógeno, lo cual implica un nuevo salto cualitativo, ya que no hay más 'agua' y surgen nuevos elementos con diferentes propiedades químicas.
En síntesis, una vez acumulados cuantitativamente todas las explicaciones y ejemplos anteriores, podemos ahora comprender esta ley (salto cualitativo) y definirla en los siguientes términos: el devenir dialéctico puede ser caracterizado como una serie alternada de cantidad y cualidad, donde ambos se coimplican en el sentido que uno lleva al otro, y viceversa.

5) *Ley de la síntesis*.- Esta ley, designada también como ley de la negación de la negación, se refiere obviamente a una síntesis dialéctica, no a una síntesis analítica, por lo que comenzaremos diferenciando ambas.
La síntesis analítica es la reconstrucción de un todo a partir de la suma de sus partes, y en este clásico sentido es la operación inversa del análisis. La síntesis dialéctica, en cambio, es la construcción de un todo (no la re-construcción, porque es un todo nuevo) pero no a partir de la suma de partes sino a partir de la resolución de las contradicciones entre las partes, que son la tesis y la antítesis.
Una propiedad esencial de la síntesis dialéctica es que incluye y a la vez supera a la tesis o a la antítesis, de las cuales deviene. Ilustremos estos puntos con la conceptualización freudiana del síntoma, cuando en dicho contexto se afirma que el síntoma es "la expresión simbólica de la transacción entre un impulso y una defensa".
El síntoma es aquí concebido como una genuina síntesis dialéctica, ya que:
a) Es el 'acuerdo' al cual llegan en su lucha el impulso que pugna por descargarse (o el deseo que busca realizarse) y la defensa que busca bloquear esa descarga (o esa realización).
b) El síntoma 'incluye' al impulso y a la defensa, no los anula. Si se anulara el impulso desaparecería también la defensa y el síntoma carecería de sentido, y si se anulara la defensa el impulso tendría una libre descarga y no se produciría el síntoma, cuyo sentido es ser precisamente una descarga sustitutiva, no directa. El psicólogo clínico sabe que el síntoma neurótico incluye el impulso y la defensa, y si se interesa por el síntoma del paciente no es por un afán de morbosidad sino porque quiere a partir de él

desentrañar lo que mantiene escondido, a saber, el impulso que orienta la conducta del paciente y las defensas que éste instrumenta contra él.
Donde más claramente se discriminan impulso y defensa es en los llamados síntomas bifásicos, que se manifiestan fenoménicamente en dos tiempos. Es el clásico ejemplo de la mujer histérica que con una mano se arranca el vestido (impulso) y con la otra se lo sujeta (defensa), o, en el caso del síntoma obsesivo, la idea obsesiva (impulso) y el acto ritual que la neutraliza (defensa).
c) El síntoma 'supera' al impulso y a la defensa, o sea no es equivalente a ellos. No es lo mismo llevar a cabo el acto sexual normalmente (impulso) que permanecer en un eterno flirteo (síntoma).
Dijimos que esta quinta ley se llama también ley de la negación de la negación. La síntesis dialéctica, en efecto, es la negación de una negación, como podemos verlo en la siguiente triada:

Tesis: Afirmación (impulso)
Antítesis: Negación (defensa)
Síntesis: Negación de la negación (síntoma)

La negación de la antítesis es una negación analítica, o sea destruye la afirmación de la tesis, pero esto no es lo que vemos ocurrir en la realidad psíquica de los pacientes, en el sentido de que allí el proceso no se detiene: la defensa no destruye o anula el impulso sino que lo canaliza hacia otro lugar, el síntoma, con lo cual éste último está negando la defensa (es la negación de una negación previa).
No debemos confundir, por último, esta ley de la negación de la negación con su homóloga de la lógica analítica, que es la ley de la doble negación, que es una regla de reemplazo que se expresa simbólicamente así:

$p \equiv \sim\sim p$

Esta doble negación dice que p es equivalente a la negación de la negación de p. "Llueve" es equivalente a decir "es falso decir que es falso que llueve", o sea cualquiera de ambas expresiones puede sustituirse por la otra, y por esto es una regla de reemplazo.
Si pretendiéramos aplicar este modelo analítico al ejemplo del síntoma, obtendríamos un resultado anómalo, o sea, concluiríamos que al negar la defensa (negación de una negación previa), obtendríamos nuevamente la afirmación inicial, esto es, el impulso nuevamente libre. Pero en la realidad la defensa no es negada analíticamente sino dialécticamente: anular la defensa significa producir un síntoma, no liberar el impulso.

6) *Ley de la práctica*.- Si fuera por las leyes ya vistas, podríamos llegar a pensar que el devenir dialéctico es inexorable, que el ser humano está a merced de este proceso del que no se puede escapar y la noción de libre albedrío quedaría por lo menos como dudosa. Indudablemente que si adoptamos el punto de vista dialéctico debemos admitir que todo cambio es dialéctico, pero esto no implica que nosotros podamos intervenir activamente en él, siguiendo también un modo de actuar dialéctico.

La importancia de esta ley fue destacada por Marx y luego, en un terreno más estrictamente político, por Mao-Tsé-Tung en su famoso libelo "A propósito de la práctica".
¿Qué dice esta ley? El devenir humano, social e histórico no ocurre en una forma totalmente predeterminada: el hombre o la sociedad no son entidades que sufren pasivamente cierto devenir inexorable sino que son capaces de intervenir activamente en su propio devenir dirigiéndolo, corrigiéndolo, renovándolo, acelerándolo o retardándolo. Para Marx los hombres debían intervenir activamente para transformar la sociedad en que vivían a través de revoluciones, con lo que en última instancia esta ley fue luego utilizada como justificación ideológica de la oposición al statu quo. Esta intervención activa se llama práctica (o también "praxis").
Definida teóricamente, la práctica es la transformación de una materia prima en un producto: la práctica terapéutica es transformar un estar enfermo en un estar sano, y la práctica docente un no saber enseñar en un saber hacerlo.
A nivel más concreto, la práctica tiene siempre dos aspectos: intelectual y material, es decir el hombre interviene activamente pensando (praxis intelectual) y también actuando, haciendo, obrando (praxis material). Mao se había referido a ambas cuando decía que la primera estaba en manos de los ideólogos de la revolución, y la segunda en las manos del pueblo.
Estos dos aspectos de la práctica los vemos también en la psicoterapia. Desde el punto de vista del paciente, este realiza una praxis intelectual cuando va haciendo insight y resignificaciones, o cuando va comprendiendo lo que le pasa, y hace una praxis material cuando cambia efectivamente sus conductas. Esto lo que pasa cuando alguien dice "¡Qué cambiado está Fulanito! Parece que se analiza".
Las cátedras en la Facultad están organizadas de acuerdo al mismo criterio: los teóricos son la práctica intelectual, y los trabajos prácticos la práctica material, aunque muchas veces esto no se cumpla, cuando los prácticos suelen convertirse en simples clases teóricas.
Otro tanto podemos decir del niño que construye su inteligencia según Piaget. Al comienzo, predomina en el estadio senso-motriz la práctica material en cuanto el niño manipula y chupa objetos, pero en los estadios operatorios ya la acción va cediendo lugar a la operación, que como acción interiorizada que es ya implica una práctica intelectual. Desde ya, hablamos siempre en términos de predominios, ya que mismo en el estadio senso-motriz hay también una práctica intelectual incipiente cuando el niño va construyendo las primeras subestructuras (esquemas de acción) y coordinándolas entre sí para terminar construyendo el grupo práctico de los desplazamientos.
Por último, unas palabras acerca de la terminología dialéctica que uno puede encontrar en muchos textos. Dijimos que todo proceso dialéctico tenía, aunque sea por convención, un comienzo y un final. A lo largo de este seminario fuimos viendo las diferentes denominaciones que tenían esos puntos iniciales y finales, y que hemos sintetizado en el esquema 4.3. En este aparecen también las expresiones 'óntico' y 'ontológico' lo cual en nuestro contexto debe traducirse respectivamente como 'lo dado', y 'lo producido a partir de lo dado'.

COMIENZO DEL PROCESO	FINAL DEL PROCESO
Tesis	Síntesis
Lo indeterminado	Lo determinado
Lo abstracto-inesencial	Lo concreto-esencial
Materia prima	Producto
Lo óntico	Lo ontológico

Esquema 4.3

En nuestro próximo ítem, el último, haremos un recorrido histórico de la dialéctica desde Heráclito hasta Marx, incluyendo también un breve análisis filosófico y psicológico de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel.

La dialéctica para los griegos

El término 'dialéctica' aparece con diferentes sentidos en la historia de la filosofía, siendo los primeros en emplearlo los griegos. Para Heráclito (siglo V AC), lo real tiene una estructura dialéctica, esto es, la realidad está en permanente cambio: lo que es, deja inmediatamente de ser (no-ser) para ser otra cosa, y así sucesivamente. Ser y no-ser pasan a ser entonces las cualidades básicas de lo real.
Luego de Heráclito aparece Platón (siglo V AC), para quien la dialéctica es ante todo un método de conocimiento. Recordemos que este filósofo nos hablaba de dos mundos: un mundo terrestre poblado de cosas singulares y perecederas, y otro mundo celeste poblado de Ideas universales y eternas. No es lo mismo este caballo que estoy viendo, imperfecto y cambiante, que la Idea de caballo, perfecta y estática. En este contexto, la dialéctica según Platón es un método de conocimiento que tiene dos momentos: a) un momento ascendente, donde a partir de las cosas singulares de nuestro mundo sensible ascendemos con la inteligencia hacia el mundo de las Ideas, y b) un momento descendente, donde retornamos al mundo sensible comprendiendo las cosas singulares sobre la base de la previa visión intelectual de las Ideas.
Aristóteles (siglo IV AC), discípulo de Platón, criticará la teoría de los dos mundos de su maestro, calificándola de innecesariamente complicada. Su empleo del término 'dialéctica' poco tiene que ver con nuestro seminario, por ser un vocablo que Aristóteles utiliza dentro de su sistema lógico. No obstante, aclaremos someramente que dialéctica significará en este contexto la parte de la lógica que estudia la inferencia probable, por oposición a la lógica deductiva, que estudia la inferencia necesaria. La inferencia probable es un razonamiento cuya conclusión no se desprende necesariamente de las premisas, cosa que sí ocurre en la inferencia deductiva.
En nuestra nota anterior habíamos hablado del principio del tercero incluido, y lo habíamos mencionado como uno de los principios rectores de la lógica dialéctica. No debemos confundirlo con otro principio de la lógica analítica y que también podemos llamar principio del tercero incluido, y que es un principio rector de la lógica aristotélica de la inferencia probable (o 'dialéctica' en un sentido aristotélico). Este último principio sostiene que las posibilidades de un enunciado no se reducen a ser verdadero o falso, sino que admiten una tercera posibilidad ('tercero incluido'): un enunciado también puede ser probable, como por ejemplo "todos los perros ladran".
Demos ahora un salto de varios siglos para llegar a Proclo (siglo V DC), quien dará al vocablo dialéctica un sentido que se acercará bastante al concepto de dialéctica tal como aquí lo estamos viendo. Proclo sostenía que la dialéctica no es más que la

inteligibilidad de los opuestos. ¿Qué significa esto? Alguna vez nos habrá pasado que queremos entender una idea y entonces pedimos que nos digan cuál es su opuesta. Comprendemos el placer porque sufrimos dolor, entendemos la justicia a partir de las injusticias, etcétera. En otras palabras, podemos inteligibilizar (entender) un concepto a partir de su opuesto, con lo cual los opuestos contribuyen cada uno al entendimiento del otro. Esquemáticamente:

1. Concepto A
2. Concepto opuesto a A.
3. Vuelta al concepto A.

Esto significa que partimos de un concepto A, buscamos su opuesto, y a partir de este podemos volver a A habiéndolo comprendido por comparación con su opuesto. Como vemos, con este planteo de Proclo la dialéctica comienza a adoptar una forma triádica, pero en su contenido esencial sigue siendo diádico (un concepto y su opuesto).
Recordemos que los primeros sentidos de dialéctica eran diádicos: Heráclito habla del ser y del no ser, Platón del momento ascendente y del momento descendente, y Proclo de un concepto y de su opuesto. En este último pensador entonces, el planteo es básicamente diádico pero empieza a tomar una forma triádica. Esta dialéctica triádica alcanzará su máximo desarrollo mucho más adelante, con Hegel, cuyas ideas al respecto describiremos a continuación, pasando por alto por otros muchos sentidos de 'dialéctica' que no habrán de interesarnos (la dialéctica como una de las siete artes liberales, la dialéctica trascendental de Kant, etcétera).

El sistema hegeliano

Georg Hegel (1770-1831) es uno de los grandes filósofos defensores de la razón, sólo que su interés no estaba en la razón analítica, es decir en la razón clásica de Aristóteles o de Descartes, sino en un tipo especial de razón llamada razón dialéctica. La diferencia entre ambas ya habíamos empezado a esbozarla en notas anteriores al hablar de las diferencias entre la lógica analítica y la lógica dialéctica.
El sistema filosófico montado por Hegel no se reduce a la dialéctica, aunque esta es parte esencial del mismo. El filósofo alemán concebirá la dialéctica como el modo de devenir de lo real y al mismo tiempo como el modo de conocimiento de ese devenir, ya que lo real deviene o progresa autoconociéndose. En esta tarea de autoconocimiento, el ser va desplegándose en forma dialéctica: cada nueva etapa niega la anterior, pero al negarla no la excluye, sino que la conserva y la supera. Lo negado no queda eliminado, como en la lógica analítica, sino que entra a formar parte de la nueva urdimbre del pensamiento y por ende, de la realidad misma, que queda así enriquecida.
Hasta aquí, esto es chino básico. Intentemos traducir al castellano la teoría hegeliana aunque más no sea en el aspecto que aquí nos interesa, y aún a riesgo de parecer simplistas.
Partamos de la idea de que la realidad existe: un árbol, una piedra, y el mismísimo Napoleón cuando vivía, no son ilusiones de los sentidos. Lo que podemos llamar realidad es algo muy amplio, pero hay un sector de esa realidad que a Hegel le va a interesar en forma especial: la realidad humana, y más concretamente, su devenir en el tiempo, es decir la historia de la humanidad. O sea, el hombre también forma parte de

la realidad tanto como una piedra o una estrella, pero si a Hegel le interesa tanto lo humano es porque ese sector de lo real tiene una característica única que no comparte con el resto de las cosas: el hombre es capaz de conocimiento. Pero, ¿qué es capaz de conocer? El hombre es capaz de conocer la realidad, pero como el hombre mismo forma parte de la realidad, es entonces capaz de autoconocimiento o conocimiento de sí. Es como si dijéramos que la realidad es capaz de autoconocerse gracias a que una parte de ella, la humanidad, tiene esa capacidad. O bien, es como decir que la realidad se autoconoce a través del hombre.

Pero sin embargo el hombre no nace, filogenéticamente hablando, ya con este conocimiento acabado, terminado y total. En los albores de la humanidad, en los orígenes de la historia hay ignorancia, no hay conocimiento: el autoconocimiento es algo que se irá dando gradualmente en el tiempo, a lo largo del transcurrir histórico, tanto que la historia no llega a ser para Hegel más que este despliegue hacia el autoconocimiento.

Un tal proceso comienza entonces con la más pura ignorancia y habrá de culminar, luego de sucesivas etapas, en lo que Hegel llama la Idea Absoluta o Espíritu Absoluto, momento en el cual la realidad humana adquiere un total y completo autoconocimiento de sí, a punto tal que lo que el hombre es y lo que el hombre conoce de sí alcanzan la coincidencia perfecta. Haciendo una comparación a nivel más individual, es como si yo dijera que me conozco tan perfectamente, que mi conocimiento de mí coincide exactamente con lo que yo soy, de forma tal que hay una identidad entre la razón y la realidad.

Pero Hegel no habla de personas individuales sino sobre todo de sociedades y entonces, ese punto álgido llamado Espíritu Absoluto se alcanza con un cierto grado máximo de organización social y política, que es para Hegel el Estado Napoleónico, y con un cierto grado máximo de pensamiento reflexivo que es... ¡la propia filosofía hegeliana!, más allá de la cual no puede haber entonces ninguna otra que la supere. La filosofía es para Hegel conocimiento racional del ser en sí, conocimiento que se realiza plenamente en su punto de máximo despliegue, es decir, la filosofía aparece al final de un desarrollo, no puede darse al comienzo de la historia porque la filosofía es una reflexión sobre una realidad histórica ya realizada. Así, el sistema de Hegel es un sistema cerrado: una vez alcanzado el punto de máximo desarrollo a nivel político y filosófico, se alcanza el Espíritu Absoluto y allí todo termina.

Como vemos, Hegel era cualquier cosa menos un filósofo modesto, y en este sentido sólo podía igualarlo Nietzsche, autor de un libro llamado "Porqué soy tan inteligente". No debe resultarnos extraño que estos filósofos, más allá de sus intenciones, hayan sido parte de la fuente de inspiración de la ideología nacional-socialista (nazismo en Alemania y fascismo en Italia). Al parecer, Hegel habría tenido un hijo débil mental, lo cual confirmaría patéticamente su afirmación de que él es, en realidad, el último filósofo de la historia.

Así pues, la humanidad nace ignorante y luego alcanza, tras arduo desarrollo, el conocimiento absoluto. Pero a todo esto, ¿dónde entra la dialéctica en el sistema de este filósofo? Un revolucionario aporte de Hegel consistió precisamente en afirmar que este desarrollo es dialéctico, lo que quiere decir que el motor de la historia son las contradicciones que van surgiendo en cada nueva etapa: cada tesis llama a una antítesis y ambas se conjugan en una (nueva) síntesis. Por ejemplo, cuando una sociedad alcanza su máximo esplendor, en ese momento comienzan a actuar en su

seno fuerzas negativas (antítesis) que iniciarán el proceso de su propia decadencia...y así, cada nueva etapa encierra en sí no solamente el germen de su propia plenitud sino también el de su propia destrucción. La vieja sociedad, no obstante, no queda totalmente eliminada, sino integrada en los nuevos sistemas sociales y políticos.
El devenir de la humanidad, es decir su historia, no ocurre entonces por azar: para Hegel lo real deviene en forma ordenada y racional, o sea según ciertos principios y leyes de la lógica dialéctica. Y si el hombre quiere conocer este devenir debe obligadamente pensar en forma dialéctica, cosa que es por otro lado inevitable pues si el pensamiento mismo es producto de la realidad y esta es contradictoria, también el pensamiento habrá de desplegarse a través de contradicciones y superación de las mismas. En suma: tanto la realidad cuanto el conocimiento de esa realidad devienen de la misma forma, a saber, dialécticamente, idea que Hegel sintetiza en su principio de identidad entre la razón y la realidad: la realidad es racional, la razón es real.
Digámoslo de otra forma. La realidad humana va progresando a través de sus diversas formas de organización social y política, es decir, a través de sucesivos modelos de Estado. Paralelamente, la humanidad se va pensando a sí misma en ese devenir, a través de la filosofía. Pero para Hegel las paralelas terminan por tocarse, cuando finalmente el Estado napoleónico y la filosofía hegeliana confluyen para constituir la Idea o Espíritu Absoluto. Así por ejemplo, Hegel llega a decir en su "Introducción a la historia de la filosofía", que "la filosofía es la conciencia de todo el Estado, es el Espíritu de la época en cuanto Espíritu existente que se piensa a sí mismo". Demos algunos ejemplos del propio Hegel para mostrar cómo surgen las contradicciones y cómo se resuelven, tanto a nivel del Estado como de la filosofía.
a) Desarrollo del Estado: Cuando uno lee a Hegel, es muy probable que diga ¡Pero qué tipo delirante!... En efecto, por momentos es bastante arduo y confuso, responsabilidad que recae en parte también sobre los traductores, obligados a cumplir la difícil misión de extraer lo esencial a partir de una maraña infernal de palabras.
Con todo, Hegel no hablaba de cosas de otro planeta, sino de los problemas que no son solamente los grandes problemas de la Humanidad sino al mismo tiempo los pequeños problemas nuestros de todos los días. Por ejemplo, ¿quién no se enojó porque el perro del vecino le hizo caca en la vereda de su casa? ¿quién no se enojó porque alguien ocupaba el centro del pasillo en el colectivo y no le dejaba pasar hacia el fondo? Estos problemitas cotidianos no son más que el eterno problema del límite entre el interés individual y el bien colectivo, o el límite entre los derechos propios y los ajenos. No por nada Hegel escribió una "Filosofía del Derecho", aunque también se ocupó de estas cuestiones en su "Introducción a la filosofía de la historia".
Pero, ¿qué tiene que ver el perro que hace caca en mi vereda con el Estado en la concepción hegeliana? Mucho. Tanto es así que para Hegel, la misión última del Estado era instaurar un régimen donde pudiesen armonizar el interés individual y el bien común, o sea, donde mi vecino y yo pudiéramos convivir llegando a un arreglo por la cuestión del perro.
Este Estado ideal se concretizaba para Hegel en el Estado napoleónico, es decir, en los albores de la Humanidad no existía un Estado con esas características, y tuvo que sufrir y resolver una serie de contradicciones internas para poder finalmente llegar a ser el Estado ideal. Y en este proceso la Razón juega un papel esencial porque le proporciona al Estado una herramienta, llamada filosofía, para que pueda autoconocerse y resolver sus contradicciones internas. Hegel llamaba a esta

intervención un truco o un ardid que usa la Razón para conciliar aspectos contradictorios. Esta intervención "astuta" de la Razón es equiparable a la famosa "mano invisible" de la que hablaba el economista Adam Smith, una metáfora con la cual planteaba que afortunadamente había 'algo' que hacía que los intereses egoístas de las personas individuales pudiesen confluir en el bien general.

Para poder llegar a esta situación Ideal había que poder resolver contradicciones internas al sistema, y que eran básicamente de dos tipos: primero, contradicciones entre los diferentes intereses individuales (yo que defiendo mi vereda y el vecino que quiere ensuciarla), y segundo, las contradicciones entre cada interés individual y el bien general (yo que defiendo mi vereda, o bien el vecino que quiere ensuciarla, en lucha contra el bien general que prescribe que la vereda es de todos). Cuando estos elementos opuestos entran en lucha como la tesis y la antítesis, el proceso deviene dialécticamente generándose una síntesis, donde aparecen conciliados -esto es, negados y superados- el interés individual y el bien común. Hegel dice textualmente en su "Introducción a la filosofía de la historia": "El interés particular de la pasión es inseparable de la realización de lo universal, pues lo universal [el bien común] resulta de la negación de lo particular... Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha y con la ruina de lo particular se produce lo universal" (párrafo 13).

Hegel, en suma, no ve contradicción entre ley y libertad, la primera como representante del bien común, la segunda como representante del interés individual. Sólo ven aquí una contradicción quienes están situados en el punto de vista del entendimiento que abstrae, inmoviliza y separa lo que en realidad está unido, pero no para quien están en el punto de vista de la Razón. Innecesario resulta aclarar que para Hegel el entendimiento está basado en la lógica analítica, y la Razón en la lógica dialéctica.

En síntesis: para Hegel solamente el Estado permite conciliar los intereses individuales contrapuestos armonizando la libertad de cada uno con la de los demás, superándose así el egoísmo y el individualismo propio de la actividad económica, e integrando al hombre en una organización moral superior que no es obstáculo para la realización individual, sino precisamente el único medio en que los individuos pueden existir y realizarse. Veamos entonces que no se trata de hacer aquí una negación analítica (en cuyo caso el bien común destruiría totalmente el interés individual) sino de una negación dialéctica (el bien común niega pero a la vez supera el interés individual llevándolo a un plano de efectiva realización sin que haya luchas que los destruyan). En este Estado ideal todos los hombres son libres, dice Hegel, porque la libertad no es simplemente hacer lo que uno quiere (interés individual) sino realizarse individualmente, sí, pero en el marco de la ley universal del bien común.

b) Desarrollo de la Filosofía: Así como el Estado va desplegándose por enfrentamientos entre opuestos y resolución de contradicciones, así también va haciéndolo del mismo modo la filosofía. Pero, ¿qué clase de contradicciones vamos a encontrar en la filosofía? Así como a nivel político, social o económico encontrábamos enfrentamientos entre intereses individuales, a este nuevo nivel vamos a encontrar enfrentamientos entre filosofías diferentes.

Al respecto, podríamos decir que Hegel se encontró con el mismo problema que Descartes, sólo que lo resolvió de otra manera: en lugar de apelar a la lógica analítica, como el filósofo francés, apeló a la lógica dialéctica. El problema a resolver era la

variada gama de sistemas filosóficos que aparecían en la historia, muchos de ellos contradictorios entre sí. Tanto Descartes como Hegel habían quedado perplejos frente a este hecho incontrovertible, porque pensaban que la Verdad era una, y no podían entender cómo podía haber muchas filosofías contradictorias que pretendieran representar cada una la Verdad.
La solución propuesta por Descartes fue bastante sencilla: el hombre puso en duda todas las filosofías anteriores y emprendió la búsqueda de alguna certeza que sirviera de base a una nueva filosofía, esta vez la que tendría la Verdad. Esa primera certeza fue el famoso "Pienso, luego existo", pilar de la filosofía cartesiana. Para Descartes había que 'descartar' toda la tradición filosófica y reconstruir la filosofía desde cero. Un intento similar lo llevó a cabo Edmund Husserl a comienzos del siglo XX, pero esto es otra historia. Algunos historiadores de la filosofía dicen que Kant también hizo este intento, aunque yo no estoy de acuerdo: Kant, a mi entender, recuperó lo recuperable del empirismo y del racionalismo, y con esos elementos armó su sistema, el Idealismo Trascendental llegando así a una síntesis dialéctica sin ser él mismo un pensador dialéctico, sino todo lo contrario: su lógica está inextricablemente unida a la lógica analítica de Aristóteles. Pero esto es también otra historia.
¿Cuál fue la solución hegeliana? Pues simplemente que no debían descartarse las filosofías anteriores sino dejar que luchasen entre sí, hasta un punto en el cual se resolverían sus contradicciones en una nueva filosofía, que a su vez encontraría una nueva filosofía contradictoria, las cuales entrarían nuevamente en lucha y así sucesivamente hasta llegar a la última filosofía de todas, que como dijimos era la mismísima filosofía hegeliana, una filosofía que negaba todas las anteriores pero incluyéndolas y superándolas. En esta última filosofía estaría concentrada y concretizada toda la Verdad, de manera que para Hegel no hay contradicción entre afirmar la unidad de la verdad y la diversidad de las filosofías.
Desde ya, la historia ha demostrado y sigue demostrando que no hay filosofías últimas, y que por lo tanto Descartes o Hegel por ese lado anduvieron mal encaminados. No obstante tuvieron sus méritos. A mi entender, el de Hegel, en particular, consiste en haber mostrado que cada nueva filosofía va superando e incluyendo a las anteriores, sólo que este proceso no tiene un fin absoluto, como pretendió Hegel, sino que es una especie de idea regulativa kantiana, es decir, un objetivo al cual siempre se tiende pero que nunca se alcanza. Como el deseo según el psicoanálisis.

Crítica de Hegel

Como cabía esperar, no han faltado los críticos del sistema hegeliano. Citemos la de un buen contendiente, Karl Popper, quien ha arremetido específicamente contra la base lógica dialéctica del sistema (Popper, 1967).
Cuando Popper se refiere a la dialéctica, recuerda las palabras de Descartes acerca de que "no hay nada tan absurdo e increíble que no haya sido afirmado por algún filósofo". Sin embargo sus críticas corren el riesgo de confirmar la dialéctica en vez de demolerla porque, ¿acaso Popper, al criticarlo, no se instituye como la antítesis de Hegel? Los cuestionamientos popperianos o de cualquier otro dejarían abierta la posibilidad de una nueva síntesis donde se superaran ambas posturas.
En última instancia la crítica de Popper tiene que ver con el hecho de que nunca podríamos ganar una discusión con un pensador dialéctico, pues si le mostramos sus

contradicciones, no hacemos más que avalar su teoría de la contradicción. Es como si el pensador dialéctico dijera "la mejor prueba de la verdad de mi teoría es que usted y yo tenemos ideas contradictorias".
Y es que la teoría hegeliana posee poderosos anticuerpos que la inmunizan contra las críticas, ya que estas mismas la refuerzan y confirman. Si critico a Hegel estoy avalando la estructura tesis-antítesis, como dijimos, y si le mostrara sus contradicciones, Hegel me respondería desde la tumba que de las contradicciones nace la luz. Después de todo errar el humano, como dijo el pato cuando se bajó de la gallina.
Algo similar ocurre con la teoría psicoanalítica, donde las críticas pueden ser consideradas como confirmación de la misma teoría: criticar al psicoanálisis puede ser una manifestación resistencial donde me estoy rebelando contra la autoridad de mi padre, simbolizado en la figura de Freud. Moraleja: no critique al psicoanálisis porque corre el riesgo de terminar psicoanalizado.
Retomando a Popper, cabe pensar que si las críticas del epistemólogo contemporáneo resultan ser tan ácidas es porque están atacando por su misma base al refutacionismo popperiano,
Efectivamente para Popper, educado en la lógica de la no contradicción, la misma posibilidad de refutar hipótesis -eje de su teoría- reposa sobre la aceptación incondicional del principio de no contradicción, pues las hipótesis son refutadas bajo la condición de ser enunciados contradictorios respecto de otros enunciados que describen la realidad. Así por ejemplo tomemos la hipótesis "Todos los cuervos son negros". Su enunciado contradictorio es "Algún cuervo no es negro". Ambos enunciados son contradictorios de acuerdo al tradicional cuadro de oposición aristotélico. En éste, aparecen representados respectivamente con las letras A y O, que simbolizan enunciados universales afirmativos y enunciados particulares negativos. Si llegamos a encontrar algún cuervo que no es negro, este segundo enunciado se convierte en verdadero, y si es verdadero entonces su enunciado contradictorio debe ser falso, con lo cual refutamos la hipótesis, es decir, decimos que es falso que "Todos los cuervos son negros".
El enfoque dialéctico sostendría simultáneamente ambos enunciados contradictorios, y dejaría que luchasen entre sí para llegar a una síntesis conciliadora que reuniera a ambos superándolos. Esta síntesis pudiera muy bien ser la formulación de una nueva hipótesis, llamada habitualmente hipótesis ad hoc. Se trata, desde ya, de una lectura dialéctica que uno puede hacer sobre un procedimiento que, como el método hipotético-deductivo, es esencialmente lógico analítico.

La dialéctica del amo y del esclavo

La sabiduría popular dice que no hay nada nuevo bajo el sol. Ambrose Bierce agregó: "pero cuántas cosas viejas hay que no conocemos". Una de esas cosas viejas es la dialéctica del amo y del esclavo, que cuando tomamos conocimiento de ella siempre nos sorprende como si fuera algo realmente novedoso.
La dialéctica del amo y del esclavo nos ilustra, además, con mayor detalle el pensamiento dialéctico de Hegel, y por ello haremos aquí un breve repaso de ella.
Cuando el filósofo alemán describe la historia de la humanidad, dice que ésta va progresando de la misma manera que el Sol en su trayectoria aparente por el cielo: transcurre desde Oriente hacia Occidente, delimitando en este curso tres grandes

etapas: 1) la etapa Oriental (China, por ejemplo), donde un solo individuo es libre: el Emperador. Consciente de ello puede hacer lo que quiere, y por ello es un déspota; 2) la etapa Greco romana, donde aparece la autoconciencia de la humanidad, siendo un aspecto de esta conciencia de sí la certidumbre de que sólo algunos hombres son libres (no uno solo) mientras que los demás son los esclavos; y 3) la etapa Occidental europea, donde finalmente se resuelve la oposición amos-esclavos y todos los hombres pasan a ser libres.

Todo esto significa que la dialéctica del amo y del esclavo se inscribe en la teoría de Hegel para que éste pueda explicar cómo el hombre va desarrollándose históricamente hacia el autoconocimiento absoluto, momento en el cual adquiere plena libertad.

Pero, más allá de la anécdota hegeliana, el tema de la relación del amo con el esclavo interesa, atrapa y fascina; y si esto ocurre es porque significa bastante para el hombre al comprometer su mismo ser, su estructura básica que está anclada en esa oposición: a lo largo de nuestra vida somos amor y/o esclavos de nuestros padres, de nuestra pareja, de nuestro profesor, de nuestro alumno, de nuestros hijos, de nuestro terapeuta o de nuestro paciente, y hasta somos también amos o esclavos de gobiernos, de nuestros hábitos y prejuicios y, en fin, también de nosotros mismos.

Se trata de una metáfora fecunda que el tiempo no desgasta, porque siempre origina nuevas y renovadas interpretaciones. Alguna vez dijo Ray Bradbury que sus cuentos de ficción eran siempre tan interesantes porque eran metáforas, es decir, siempre era posible encontrarles nuevas y diferentes interpretaciones. Y así también, la dialéctica del amo y del esclavo tiene también muchos sentidos, uno de los cuales puede ser el que desarrollamos a continuación.

Ante todo, aclaremos que el amo y el esclavo no son necesariamente dos personas físicas distintas, sino mas bien roles o papeles que hasta pueden estar jugando simultáneamente dentro de una misma persona. Por ejemplo, podemos ser amos y esclavos al mismo tiempo: amos porque hay cosas que podemos controlar, y esclavos porque hay cosas que nos gobiernan más allá de nuestra voluntad consciente. Por esto no hablaremos de personas sino de roles, o, en la terminología hegeliana, de 'figuras' o 'posiciones': la posición del amo y la posición del esclavo.

Ahora bien. Ambas figuras se encuentran enajenadas o alienadas. Estar alienado (de 'alien', que significa 'otro' en latín) significa aquí creerse otro distinto a lo que uno es realmente. El loco que se cree Napoleón está alienado porque Napoleón no es él, sino otro. Y así, tanto el esclavo como el amo están alienados, y las razones para semejante afirmación son las siguientes.

Empecemos con el amo. Si decimos que está alienado o enajenado, es porque se cree alguien distinto a lo que es. ¿Y qué se cree que es el amo? El amo se cree que toda la realidad y la única realidad, se cree que él lo es 'todo' y hasta al mismo esclavo lo considera parte de sí, de la misma forma como yo puedo concebir que mi mano forma parte de mi cuerpo. El amo cree ser toda la realidad, y no por nada lo relativo al rey es lo real. Desde ya, se trata de una posición alienada porque en rigor el amo no es toda la realidad sino apenas una parte de ella, pero esto es inconcebible para el amo: él se cree que es la realidad misma, en su totalidad. De esta creencia del amo se van a desprender dos consecuencias importantes (ver esquema): en el amo vamos a encontrar conciencia, y vamos a encontrar necesidad.

Si el amo se cree la totalidad de lo real, obviamente entonces no puede concebir nada que esté fuera de él: esto le resulta inconcebible porque él es 'todo'. Y si no puede

concebir nada fuera de él entonces no puede concebir un no-yo. Al no poder concebir un no-yo tampoco puede entender un yo, pues este se estructura a partir de su diferenciación de un no yo. Desde este punto de vista el amo nunca podría decir "yo", porque ello implicaría reconocer que hay otras partes que no son él, implicaría auto-recortarse de otra cosa, y esto al amo le resulta inconcebible porque él se cree todo, y no puede por tanto tener algún límite que lo separe de otra cosa. Y así, si el amo no puede concebir un yo carece de autoconciencia: el amo solamente tiene conciencia, conciencia de ser todo, de totalidad e infinitud.

Otra consecuencia de este estado de alienación del amo es la necesidad. Aclaremos antes la diferencia entre necesidad y deseo, una diferencia que luego retomará el psicoanálisis, especialmente en los desarrollos lacanianos.

La necesidad y el deseo pueden entenderse como dos situaciones extremas: la necesidad ha de satisfacerse siempre, porque en caso contrario sobreviene la muerte. Por ello las necesidades están ligadas más a lo fisiológico, como respirar, comer, etcétera. Por su misma definición, entonces, toda necesidad es vital. En oposición, el deseo es aquello que nunca se satisface.

¿Por qué en el amo encontramos necesidad? Por una razón muy simple: si el amo se cree que es toda la realidad, entonces está en todas partes, y por lo tanto tiene todo a su alcance, lo que a su vez significa que puede satisfacer cualquier cosa, siempre, sí o sí, y en forma irrestricta. Desde ya, en el amo la necesidad no se reduce a respirar, comer o dormir, sino también a manipular al esclavo, imponerle su voluntad, etcétera. El amo no concibe la no satisfacción de la necesidad porque se cree omnipotente: lo puede todo pues como Dios, está en todas partes. Objetivamente sabemos que esto no es así: incluso más, el amo depende del esclavo para poder ser nada menos que un amo.

Más allá de Hegel, la posición del amo tiene una correspondencia con el Yo Ideal, y con las psicosis funcionales. He conocido una mujer esquizofrénica que había permanecido varios días sin comer con serio riesgo para su vida, aduciendo que ella podía vivir sin comer: reaparece aquí la imposibilidad de concebir la no satisfacción de la necesidad. El paralelismo pasa también por el hecho de la dificultad para concebir un yo que el esquizofrénico tiene, al igual que en el caso del amo.

Examinemos ahora la posición del esclavo, diametralmente opuesta a la anterior y por ello tan complementaria. Así como en el amo encontrábamos necesidad, en el esclavo encontraremos el deseo. ¿Y cuál es el deseo del esclavo? Obviamente ser libre, pero resulta que, por definición de deseo, la libertad se torna virtualmente algo imposible de alcanzar, afirmación que se desprende del siguiente argumento.

El esclavo, dijimos, es también una posición alienada: se siente y se cree algo distinto a lo que él es, y así como el amo se creía 'todo', el esclavo se creerá 'parte' de una totalidad, específicamente parte del amo. Alguna vez vimos en alguna película lo que dicen los esclavos: "pertenezco a tal amo", o "señor, te pertenezco", etcétera.

Esta posición de creerse una parte de un todo representa una cierta ventaja respecto de la posición del amo, porque si el esclavo se cree parte de un todo, entonces puede concebir partes que no son él, o sea, puede concebir un no yo, y, consiguientemente, puede concebir un yo, puede recortarse de algo que no es él, con lo cual el lugar del esclavo será el lugar de la autoconciencia o conciencia de sí. Pensarse como parte-de algo abre la posibilidad de separarse del todo y avizorar una ansiada libertad. En la adolescencia, por ejemplo, los chicos se enfrentan a la tarea de independizarse de los padres.

Ahora bien. Esta libertad es ante todo un deseo de libertad, y como tal no puede cumplirse. ¿Y por qué el esclavo no puede ser libre? Porque ser libre equivale para él a dejar de ser parte del amo, y dejar de ser parte de esa totalidad equivale a perder su identidad, ya que él se cree parte del todo. Y esta pérdida de identidad es vivida por el esclavo como la muerte. En efecto, nos aferramos a nuestra identidad tanto como a la vida misma, y no es raro encontrar en las películas de espionaje o de ciencia ficción que un cambio total de identidad del personaje es mostrado como si el dueño de la identidad anterior hubiese muerto.
Y es aquí donde viene el final tipo telenovela: el esclavo prefiere seguir esclavo y estar vivo, a ser libre y haber muerto. Por más que la historia de la humanidad nos muestre esclavos liberados del amo, esta liberación es irrealizable, salvo como ideal inalcanzable. La perestroika organizada por Gorbachov transformó a los pueblos esclavizados por el régimen comunista en esclavos de sus propios congéneres a través de las guerras étnicas. Si bien Hegel afirmó que la dialéctica tenía resolución, en el sentido de que dejarían de existir amos y esclavos para ser todos los hombres libres en el Estado napoleónico prusiano, la historia lo ha desmentido pero sin embargo no lo ha desmerecido, por haber mostrado Hegel que este proceso interminable se desarrolla de acuerdo al régimen de la lógica dialéctica.
En la medida en que el esclavo persigue un ideal, la libertad, su figura puede hacerse corresponder con el Ideal del Yo, y en la medida en que el esclavo advierte que está dominado por otra cosa, su posición se corresponde con la del neurótico, esclavo de sus pulsiones de las que no puede liberarse.
Pensemos, finalmente, en la relación amo-esclavo como un vínculo de coimplicancia. Si el amo es amo es porque hay un esclavo, y éste es esclavo porque hay un amo. E intradialécticamente, también es cierto que el amo es al mismo tiempo esclavo, y en primer lugar esclavo del esclavo, pues sin éste último no sería amo. Otro tanto ocurre con el esclavo, quien es también amo: amo del amo, pues éste sin él, no podría ser tal.

AMO	ESCLAVO
CONCIENCIA	AUTOCONCIENCIA
NECESIDAD	DESEO
YO IDEAL	IDEAL DEL YO
PSICOSIS	NEUROSIS

La dialéctica marxista

Nos resta ver ahora cómo retoma Karl Marx (1818-1883) el enfoque dialéctico hegeliano hacia mediados del siglo XIX. Influido por el filósofo alemán, Marx sostuvo también que la historia de la humanidad progresa dialécticamente, y entonces es dialécticamente como debemos explicar el pasaje de una sociedad a otra: de la esclavista a la feudalista, de ésta a la capitalista y luego desde ésta a la socialista.
Esto no quiere decir que Marx estuviera totalmente de acuerdo con Hegel. Marx tomó sobre todo el enfoque dialéctico de éste último, porque después estaba en desacuerdo con varios puntos importantes. Por ejemplo, Marx sostuvo que de ninguna manera el Estado realiza la síntesis armoniosa entre los intereses individuales de la sociedad civil, como pretendía Hegel, sino que simplemente es el representante de los intereses de

uno de los sectores en pugna. Esta división en clases sociales desembocará en una lucha de clases, contradicción que será resuelta en una nueva forma de sociedad.
Ilustremos la concepción marxista con su planteo más controvertido y resonante, es decir, su explicación de cómo ha de pasarse del capitalismo al socialismo. Si este pasaje ocurre dialécticamente, entonces debemos pensar que en el seno mismo de la sociedad capitalista surge una contradicción que deberá resolverse. Esta oposición se establece entre dos clases sociales, los burgueses y los proletarios, pero veamos antes cuál es la idea de Marx acerca de toda sociedad humana.
Los hombres no viven aislados, se organizan entre sí formando sociedades, y esto es innegable: también lo dicen los no marxistas. La diferencia estará en la explicación de este fenómeno. Entonces, ¿por qué la gente se agrupa para Marx? ¿Acaso porque tienen la misma religión, la misma ideología política o la misma raza, o porque son todos de Boca? No. Se unen porque necesitan sobrevivir, y juntos pueden luchar contra la hostil naturaleza y extraerle todos sus recursos, para luego procesarlos y distribuirlos.
La cuestión de la distribución de la riqueza es estudiada por una ciencia que es la economía, y así, Marx afirma que los hombres se organizan primariamente sobre la base de un modelo económico. Esto resulta obvio si vemos qué pasa con dos sobrevivientes de un naufragio que aterrizan en una isla: aun cuando uno sea de Boca y otro de River no se aíslan y se va cada uno a una punta, sino que unirán sus esfuerzos para sobrevivir, cada uno se especializará en lo que el otro no puede hacer: uno cazará, el otro cocinará, etcétera. Nace así la división del trabajo, como resultante directa de la necesidad de organizarse para sobrevivir.
Hasta aquí, todo bárbaro, pero el problema es que la división del trabajo, algo muy ventajoso en sí mismo, trae una consecuencia indeseable e inevitable: las desigualdades sociales. Esto que describimos a nivel individual en una isla pasa con las sociedades: inevitablemente aparecerá uno que puede más que el otro, aparecerá el dueño de la máquina y el que la opera, el que tiene la madera y el que debe fabricar el bote, el patrón y el trabajador, el afortunado y el desafortunado, el burgués y el proletario, el pícaro y el otario o, como dicen los marxistas con mayor sofisticación: el que tiene los medios de producción (el burgués) y el que aporta la fuerza productiva (el obrero proletario). Incluso hasta entre los Reyes Magos existe la división de trabajo: entre ellos hay un negro, dicen, porque alguno tenía que cargar con la bolsa de juguetes.
Esta peculiar organización socio-económica modelada sobre el esquema de los medios de producción en manos de unos (la máquina, por ejemplo), y la fuerza productiva en manos de otros (el obrero que la maneja), es lo que Marx llama 'estructura' la cual es entonces por definición, económica, y se encuentra en la base de toda organización social.
Sin embargo, este estado de cosas no podrá subsistir demasiado tiempo, porque tarde o temprano el proletario 'otario' termina rebelándose. El burgués sabe que esto puede suceder, y entonces decide abrir el paraguas antes que llueva: inventará o aprovechará alguna ideología (política, religiosa, científica, etcétera) que justifique o legitime porqué ciertas personas deben ser trabajadores desposeídos y otros los dueños poseedores de los medios de producción. Así es que decide aprovechar mensajes religiosos como por ejemplo "ganarás el pan con el sudor de tu frente", lo que subliminalmente significa "trabaja porque es un mandato divino". También podrá

aprovechar aquello de "creced y multiplicáos", lo que asegurará más hijos que aumentarán las fuerzas productivas. Precisamente 'proletario' es el que tiene prole, el que entrega hijos para trabajar, siguiendo el juego de los burgueses. En fin, todo este montaje ideológico es la llamada 'superestructura', destinada a justificar o legitimar cierta clase de ordenamiento económico, sea porque es el 'orden natural' de las cosas y por tanto inevitable, sea porque es un 'mandato divino' y por lo tanto imposible de desobedecer.
Es así entonces que para Marx, la estructura (económica) determina la superestructura (ideológica). Este es otro punto de controversia con Hegel, quien sostenía lo contrario: es la conciencia, el Espíritu quien determina cómo será esa sociedad económicamente. Marx retrucará esto en una frase famosa: "no es la conciencia lo que determina el ser social, sino por el contrario el ser social quien determina su conciencia", es decir, sus ideologías.
Sin embargo, el agua no sigue hirviendo porque saquemos la tapa de la olla: sólo alivia momentáneamente la presión. Del mismo modo el afán de rebelión de los proletarios no cesa por la influencia persuasiva de la superestructura ideológica. Su queja no es tanto una cuestión de porqué el otro tiene más y yo menos, sino que está dirigido a algo muy puntual que siempre está ahí, presionando para la rebelión. ¿Qué es? Simplemente el proletario no se siente adecuadamente retribuido. El proletario no intenta ser burgués: ubicado siempre como obrero, siente que su trabajo vale más de lo que le están pagando, o sea, el burgués se está quedando con un plus, llamado 'plusvalía'. Este es el detonante de la contradicción que venía incubándose: a partir de aquí se establecerá una lucha de clases que culminaría, para Marx, en una nueva sociedad -comunista- donde todos los hombres deberían ser iguales y quedarían abolidos los privilegios de unos y el sometimiento de los otros.

El contrato entre el burgués y el proletario está basado en un intercambio de mercancías: uno entrega trabajo y a cambio, el otro entrega dinero. Aclaremos esto.
No es lo mismo un bien de uso que un bien de cambio. En general, un bien es algo valioso en algún sentido, algo que me puede ser útil. Una manzana es un bien ya que puede saciar mi hambre, y es además concretamente un bien de uso porque lo estoy consumiendo yo. Sin embargo, pueden no gustarme las manzanas y seguir siendo un bien. En este caso puede servirme para cambiarla por un bife de chorizo o por un ladrillo. Aquí la manzana pasó a ser un bien de cambio. En suma, un bien de cambio es aquel que puedo cambiar por otro bien, y recibe el nombre de 'mercancía'.
Las manzanas podían funcionar como bien de cambio en la vieja época del trueque, pero hoy no puedo pagarle al carnicero con una manzana. En nuestra sociedad capitalista hay bienes de cambio específicos y muy privilegiados, que son el dinero y el trabajo. Se trata de dos mercancías por excelencia: si quiero una manzana puedo pagarla con dinero o también con trabajo. Esto explica entonces porqué el contrato entre patrón y obrero es un intercambio de mercancías: uno entrega dinero, el otro trabajo.

En un ítem anterior habíamos hablado de la ley de la práctica, y habíamos dado el ejemplo de Mao-Tsé-Tung. En rigor, fue el propio Marx el primero en establecer que estos cambios hacia una sociedad comunista no podían ocurrir sin la intervención activa del hombre. En su tumba en el cementerio de Highgate hay una frase suya

inscripta: "Los filósofos no han hecho más que interpenetrar el mundo de diversos modos. Sin embargo, lo importante es transformarlo". Al haber revelado Marx la injusticia de la plusvalía, quedó a partir de entonces como una especie de subversivo, perseguido en diversos lugares y otras tantas veces exiliado. Soñaba con ver realizada la revolución socialista en Europa, y más concretamente en Alemania o Inglaterra, pero la realidad mostró que la cuestión comenzaría en la Rusia zarista con la revolución de 1917.
Desde ya, Marx no fue el responsable directo del régimen comunista en Rusia, y en ningún momento alimentó las purgas, los asesinatos en masa o el terrorismo de estado.

Fecundidad del enfoque dialéctico

En este libro hemos apenas presentado a los pioneros de la estrategia de investigación dialéctica. Otro muchos los siguieron luego: Piaget, Pichon Rivière, e incluso Berger y Luckman (1984), cuando explican la sociedad a partir de un interjuego dialéctico entre el hombre y su entorno, donde el primero modifica al segundo (la sociedad es un producto humano), y el entorno a su vez modifica al primero (el hombre es un producto social).
Estos ejemplos bastan para ilustrar la capacidad heurística del enfoque dialéctico, es decir su capacidad para sugerir nuevas hipótesis sobre la realidad. El mismo Freud ha explicado nada menos que la conducta humana a partir del interjuego dialéctico entre impulsos y defensas, donde la síntesis es la conducta misma como resultado.
Pero, ni siquiera tenemos necesidad de llegar a una triada para explorar nuevas hipótesis. Puesto que la dialéctica nos sugiere que el mundo está poblado de oposiciones, entonces bastará con pensar en la posibilidad de otra idea opuesta a una dada. En física se han llegado a esbozar hipótesis que luego han demostrado una exitosa apoyatura empírica, como la existencia del vacío y la existencia de la antimateria, ideas que surgieron a partir de la simple negación del plenum y de la materia, respectivamente, conceptos centrales en la física griega. La misma teoría de la relatividad, se apoyó en una geometría no-euclidiana que pensó al espacio a partir de la simple negación del quinto postulado de Euclides.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Berger y Luckman (1984) La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
Celener Graciela (1985) Las técnicas proyectivas. Buenos Aires: publicación interna de la Cátedra de Evaluación II, Universidad de Belgrano.
Copi I (1974) Introducción a la lógica. Buenos Aires: Eudeba, 15° edición.
Fenichel Otto (1966) Teoría psicoanalítica de las neurosis. Buenos Aires: Paidós.
Ferrater Mora J (1979) Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza.
Lefevre H (1972) El marxismo, Buenos Aires, Eudeba.
Lefevre Henri (1970) Lógica formal y lógica dialéctica. Madrid: Siglo XXI.
Popper Karl (1967) El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones. Buenos Aires: Paidós. Capítulo 15.
Ricoeur P (1975) Hermenéutica y estructuralismo. Buenos Aires: Megápolis.
Ricoeur P (1975a) Hermenéutica y psicoanálisis. Buenos Aires: Megápolis.
Xirau J (1941) La Filosofía de Husserl. Buenos Aires: Eudeba, 1966, 2° edición.
Yáñez Cortés R (1980) La evidencia en la psicología fenomenológica-eidética de Husserl. Buenos Aires: Universidad de Belgrano.
Yáñez Cortés R (1981) Clases sobre el Método Fenomenológico. Buenos Aires: Universidad de Belgrano.
Yáñez Cortés R (1982) El método estructural, Buenos Aires, Universidad de Belgrano.
Yáñez Cortés R (1982) El método dialéctico. Ficha de la Universidad de Belgrano.

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR

Permanencia y devenir en Husserl y Hegel
Introducción a la biología humana
Diccionario de teoría de la inteligencia piagetiana
Fundamentos de lógica
El oficio de enseñar
Diccionario de teoría general de los sistemas
Diccionario de psicología social pichoniana
Palabra de Freud
Compendio básico de psicología
Cómo realizar una investigación científica
Escritos trasnochados
Freud y Lacan desde cero
Indagaciones sobre la racionalidad científica
Lecciones para entender la realidad
Historias para una noche de tormenta y otros cuentos
Crónicas autobiográficas

Derechos de autor: Este material se encuentra protegido por la ley de Propiedad Intelectual de Argentina e inscripto en el Registro correspondiente. Se encuentra también protegido bajo una licencia Creative Commons, lo cual significa que se puede copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, y hacer obras derivadas, bajo las condiciones siguientes: 1) Citar el autor, y el link si corresponde; 2) No utilizar esta obra para fines comerciales; 3) Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.